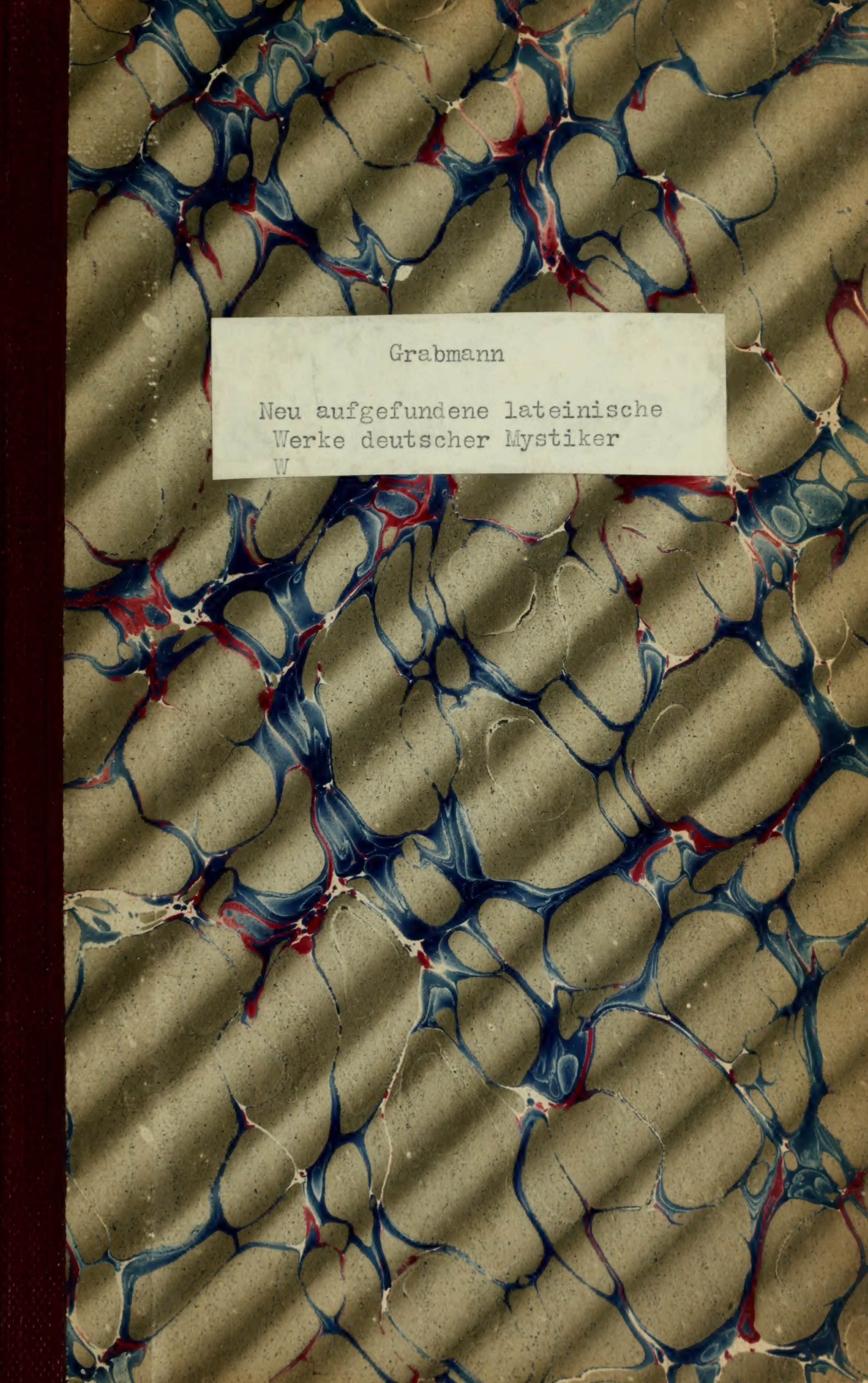
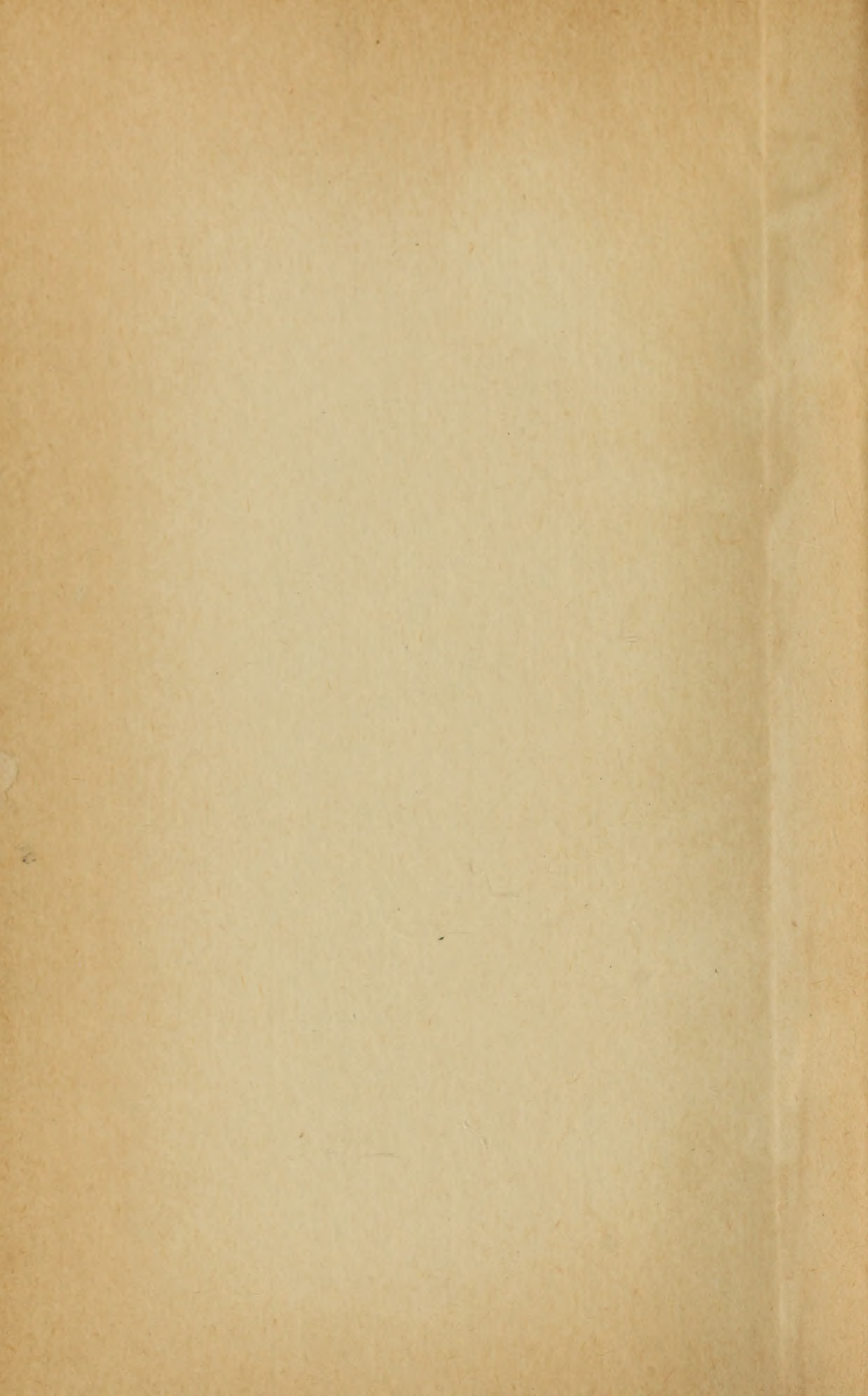
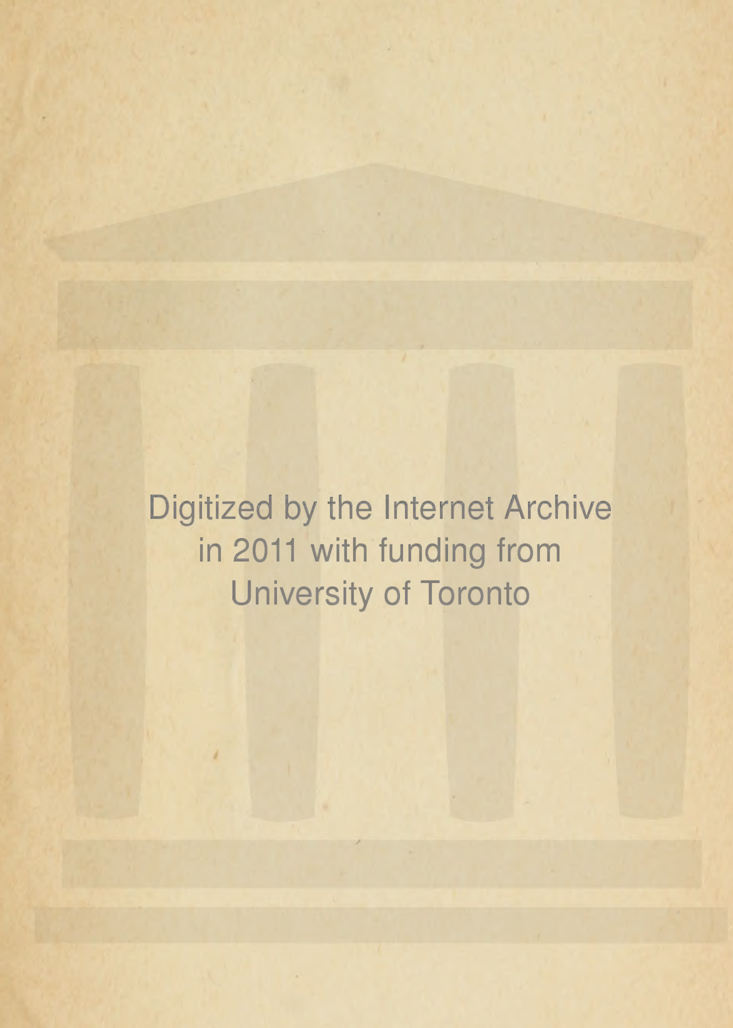
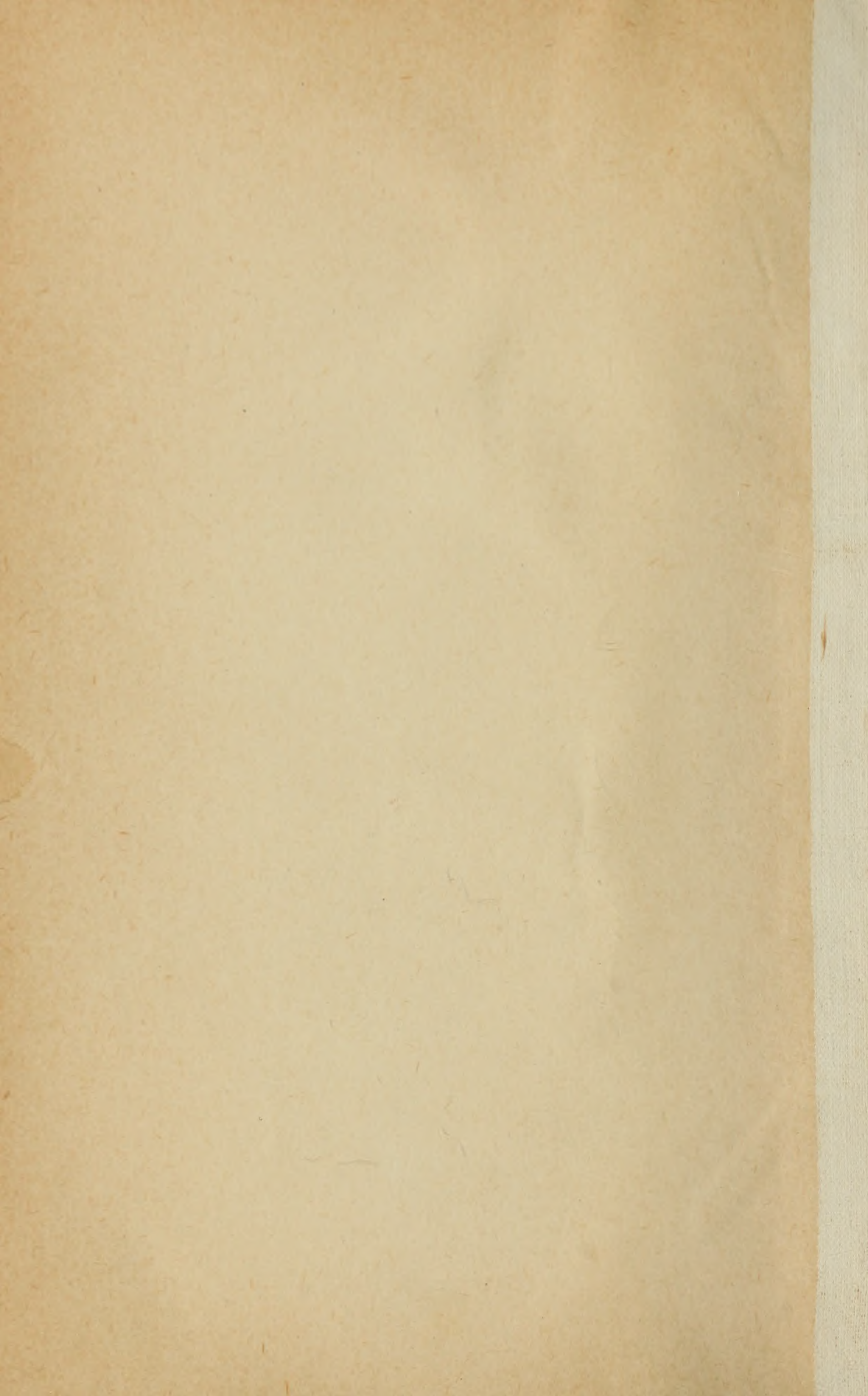

Grabmann
Neu aufgefundene lateinische
Werke deutscher Mystiker
W







Sitzungsberichte
der
Bayerischen Akademie der Wissenschaften
Philosophisch-philologische und historische Klasse
Jahrgang 1921, 3. Abhandlung

Neu aufgefundene lateinische Werke deutscher Mystiker

von

Martin Grabmann

Vorgetragen am 5. März 1921

München 1922
Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften
in Kommission des G. Franzschen Verlags (J. Roth)

Die problem- und ideengeschichtliche oder auch doxographische Darstellung der mittelalterlichen Philosophie, Theologie und Mystik muß, um nicht unwirkliche Richtungen, Zusammenhänge und Abhängigkeiten zu sehen und zu konstruieren, von der literarhistorischen, besonders auch handschriftlichen Forschung gestützt und mit sicheren Unterlagen versehen werden. Es ist ja ein großer Teil der Quellen ungedruckt und unbekannt geblieben. Außerdem sind auf diesem Gebiete anonyme Werke und falsche Zuteilungen eine häufige Erscheinung und es kann die Lösung von Echtheitsfragen Schriften um Jahrhunderte versetzen und bisher angenommene Abhängigkeitsverhältnisse völlig umstellen. Schließlich ist es bei der Art, wie im Mittelalter Gedanken und Texte vererbt und verwertet wurden, nicht leicht, die selbständige und fortschreitende Arbeit von der doctrina communis, von dem sich durch wissenschaftliche Generationen hindurch weiterleitenden geistigen Gemeingut zu unterscheiden. Gerade die literarhistorische Methode hat, seit vor rund vier Jahrzehnten Fidelis a Fanna, Ehrle und Denifle und dann Baeumker, Mandonnet, De Wulf u. a. die Wege der handschriftlichen Forschung auf diesem Gebiete gezeigt und beschritten haben, durch Auffindung neuer Materialien und durch Abgrenzung echten und unechten Schrifttums das Angesicht der mittelalterlichen Philosophie- und Theologiegeschichte erneuert. Auch die mittelalterliche Mystik, die lateinische wie die deutsche, ist durch die handschriftliche Forschung vielfach in eine neue Beleuchtung gerückt worden. Wie hat, um bei der Mystik zu verweilen, Denifles Entdeckung eines großen Teiles lateinischer Werke Meister Eckharts das historische Urteil über Eckharts Stellung

im mittelalterlichen Geistesleben und über die Wurzeln und Triebkräfte seines Denkens — Ph. Strauch hat dies in seiner Rektoratsrede über Eckhart-Probleme wieder hervorgehoben — neu orientiert[1]). Wie handschriftliche Forschung bisher festhingenommene Abhängigkeitsverhältnisse völlig umstellen kann, dafür ist das als Schwanengesang Alberts d. Gr. gepriesene Büchlein De adhaerendo Deo, von dem W. Preger, C. J. Greith, E. Michael u. a. Einwirkungen auf die deutsche Mystik ausgehen lassen, ein drastisches Beispiel. Auf Grund Münchener Handschriften konnte ich den sicheren Nachweis erbringen, daß dieses Büchlein nicht Albert d. Gr., sondern den in den ersten Jahrzehnten des 15. Jahrhunderts schreibenden deutschen Benediktiner Johannes von Kastl zum Verfasser hat, also etwa 100 Jahre nach Meister Eckhart entstanden ist[2]). Soeben teilt mir ein holländischer Forscher Huyben mit, daß er auf dem Wege der Textvergleichung eine Abhängigkeit dieses Büchleins von Autoren des 14. Jahrhunderts von Ludolph von Sachsen, Ruysbroeck, Gerhard Grote usw. feststellen konnte. Die Gegenüberstellung der Texte, das Verfolgen der Wege, welche Zitate und Bestandstücke älterer Autoren durch das mittelalterliche Schrifttum hindurch eingeschlagen haben, überhaupt die Untersuchung der sammelnden und kompilierenden Art mittelalterlicher Autoren, all diese Funktionen der Forschung sind besonders auf dem Gebiete der erbaulichen und mystischen Literatur des Mittelalters Wegweiser der literarhistorischen und ideengeschichtlichen Forschung. A. Spamer hat auf diese

---

[1]) H. Denifle, Meister Eckeharts lateinische Schriften und die Grundanschauung seiner Lehre. Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters II (1886), 417—640. Ph. Strauch, Meister Eckhart-Probleme (Rektoratsrede). Halle 1912, 5. Vgl. auch H. Delacroix, Essai sur le mysticisme spéculatif en Allemagne au quatorzième siècle. Paris 1899, 154 ff. A. Spamer, Zur Überlieferung der Pfeifferschen Eckhart-Texte. Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur XXXIV (1909), 309 f.

[2]) M. Grabmann, Der Benediktinermystiker Johannes von Kastl, der Verfasser des Büchleins De adhaerendo Deo. Tübinger Theol. Quartalschrift 1920, 186—235.

Weise sich einen Weg durch das Gestrüpp deutscher Mystikertexte gebahnt.

Die folgenden Darlegungen haben den Zweck, den von H. Denifle mit seiner Auffindung des Opus tripartitum Meister Eckharts betretenen Weg weiter zu verfolgen und noch andere ungedruckte und unbekannte lateinische Werke deutscher Mystiker festzustellen und zu würdigen. Es wird durch solche Funde unsere Erkenntnis und Beurteilung sowohl der Scholastik wie auch der Mystik mehrfach ergänzt. Es kann hieraus möglicherweise Licht auf Lebens- und Werdegang deutscher Mystiker und sogar auf die Abgrenzung ihrer echten Schriften fallen. Weiterhin führen solche lateinische Werke uns in die philosophische und theologische Ideenwelt deutscher Mystiker mehr oder minder gut ein und lassen uns das Verhältnis von Scholastik und Mystik, das sich nicht so leicht auf feste Formen zurückführen läßt, besser erkennen und bewerten. Schließlich wird auch die deutsche philosophische und theologische Terminologie der Mystiker eher verständlich, wenn wir von diesen Mystikern auch lateinische philosophische und theologische Werke zur Hand haben. Es spricht ja auch aus den lateinisch-deutschen Vokabularien des 14. und 15. Jahrhunderts[1]) das Bedürfnis solcher Gegenüberstellung, wie sie in unserer Zeit durch E. Kramm und A. Nicklas bei Eckhart und Seuse vorgenommen wurde[2]). Der Kreis der lateinischen Schriften Meister Eckharts hat seit Denifles großem Fund durch die Auffindung seines Defensorium, seiner lateinischen Rechtfertigungsschrift aus dem Oktober 1326, eine bedeutsame Erweiterung gefunden. Da dieselbe eine Erörterung der angegriffenen Lehrpunkte Eckharts, ein Verzeichnis der angegriffenen Sätze mit Initienangaben seiner Schriften bietet, deswegen ist sie ein wichtiges Kriterium, die echten Eckhartschriften festzustellen. „Dieser Fund", so be-

[1]) Vgl. F. Jostes, Meister Eckhart und seine Jünger. Freiburg (Schweiz) 1895, VIII/IX.

[2]) E. Kramm, Meister Eckeharts Terminologie in ihren Grundzügen dargestellt. Zeitschrift für deutsche Philologie 16 (1884), 1—47. A. Nicklas, Die Terminologie des Mystikers Heinrich Seuse. Königsberg 1914.

merkt Ph. Strauch[1]), „darf geradezu grundlegend genannt werden für die Feststellung dessen, was Eckhart in deutscher Sprache geschrieben und gelehrt hat. Möge man ihn nur endlich zugängig machen." Die von P. Augustin Daniels O. S. B. veranstaltete Edition dieses Defensorium liegt druckfertig vor. Von hohem Werte wäre es, wenn Eckharts Sentenzenkommentar aufgefunden werden könnte. Er ist vielleicht einer der vielen anonymen Sentenzenkommentare, die in den Handschriftenbeständen besonders deutscher Bibliotheken liegen. Eine bisher noch nicht verfolgte Spur, die möglicherweise uns zu Eckharts Sentenzenkommentar führen könnte, bietet Cod. 491 (s. XIV) der Stadtbibliothek zu Brügge, der außer Schriften des hl. Thomas von Aquin, des Gottfried von Fontaines usw. auch anonyme Quästionen zu den Sentenzen des Petrus Lombardus enthält[2]). In diesen Quästionen, die streng thomistisch gerichtet sind, finden sich nun polemische Auseinandersetzungen mit Ägidius von Rom, Heinrich von Gent, Gottfried von Fontaines, Siger von Brabant und Eckhart (heccar', hekhardus). Ich habe leider bei meinem letzten Aufenthalt in Brügge (Ostern 1914) diesen Teil der Handschrift nicht untersucht.

Indessen ist es mir geglückt, von zwei anderen deutschen Mystikern Johannes von Sterngassen und Nikolaus von Straßburg lateinische Werke aufzufinden und von einem lateinischen Werke eines dritten, Gerhard von Sterngassen eine neue, bisher unbekannte Handschrift festzustellen.

---

[1]) Ph. Strauch, Meister Eckhart-Probleme (Rektoratsrede). Halle 1912, 15 f.

[2]) Vgl. über diese Handschrift A. Pelzer, Godefroid de Fontaines. Les manuscrits de ses Quolibets conservés à la Vaticane et dans quelques autres Bibliothèques. Extrait de la Revue Néo-Scolastique de Philosophie. Louvain 1913, 11—14. M. Grabmann, Die echten Schriften des hl. Thomas von Aquin (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, herausgegeben von Cl. Baeumker XXII, 1—2). Münster 1920, 109—116.

1. Der Sentenzenkommentar und eine Quästio des Johannes von Sterngassen.

Der Dominikaner Johannes von Sterngassen ist bisher durch deutsche Predigtbruchstücke und Sprüche, die in Handschriften zu Basel, Berlin, Koblenz, Einsiedeln, München und Stuttgart überliefert und von Fr. Pfeiffer und W. Wackernagel ediert sind, bekannt und auf Grund derselben in seiner Eigenart und Bedeutung gewürdigt worden[1]. Wenn auch nur Bruchstücke von seinem deutschen Schrifttum uns erhalten sind, so weisen dieselben doch Formen und Linien auf, aus denen eine über die Maße des Gewöhnlichen und Mittelmäßigen gewaltig hinausragende Gestalt sich erschließen läßt. Man hat ihn Meister Eckhart, als dessen Schüler er galt, an die Seite gestellt oder doch mit ihm sowohl im spekulativen mystischen Geistesflug wie auch in rednerischer Wirkkraft als geistesverwandt betrachtet. W. Preger[2], W. Wackernagel und Ph. Strauch haben ihm Worte hohen Lobes geweiht. „Wie bei Eckhart", so urteilt Wackernagel[3], „ist bei Sterngassen die Mystik ein ungestüm wallender und wogender Drang des Gemütes, die sich nur im kühnsten und steilsten Flug der Spekulation befriedigt fühlt." „Gleich Eckhart", so äußert sich Ph. Strauch[4] über seine oratorische Begabung und Bedeutung, „gebietet auch Sterngassen über eine zündende Beredsamkeit, mit Hilfe deren er sich seine Zuhörer völlig gefügig macht und sie zwingend

[1] Fr. Pfeiffer, Predigten und Sprüche deutscher Mystiker. Zeitschrift für deutsches Altertum X (1851), 251—258 (Johannes von Sterngassen). Fr. Pfeiffer, Sprüche deutscher Mystiker. Germania 3 (1858), 235—238 (Der von Sterngazze). W. Wackernagel, Altdeutsche Predigten und Gebete aus Handschriften. (Herausgegeben von M. Rieger.) Basel 1876, 163—168, 544 ff. Nach Ph. Strauch, Allgemeine deutsche Biographie 36, 122 ist ein in der Koblenzer Handschrift 43 fol. 71v erhaltener Traktat Johanns von Sterngassen noch nicht veröffentlicht.

[2] W. Preger, Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter II. Leipzig 1881, 117—123.

[3] W. Wackernagel, a. a. O. 435.

[4] Ph. Strauch, a. a. O. 121.

führt, wohin er will". Ich will hier nicht bei Inhalt und Form der deutschen Texte Johanns von Sterngassen verweilen, sondern suchen und versuchen, ob sich nicht von ihm gleich wie von Eckhart auch lateinische Werke auffinden lassen, durch welche seine Persönlichkeit noch näher bestimmt und aus seiner Zeit heraus begriffen werden könnte.

Johannes von Sterngassen wird in den Quellen auch als Verfasser lateinischer Schriften bezeichnet. Das älteste Schriftstellerverzeichnis des Dominikanerordens, der etwa 1315 abgeschlossene, von Fidelis a Fanna entdeckte und von Denifle edierte Stamser Katalog gibt folgende Mitteilung[1]): Fr. Johannes de Sterngasse, natione theut., scripsit lecturam super sententias. Der um 1400 schreibende Laurentius Pignon, eine Hauptquelle für Quétif-Échard[2]), hat diese Notiz in seinem Catalogus fratum spectabilium ordinis fratrum Praedicatorum allerdings mit der auch auf Quétif-Échard übergegangenen falschen Schreibweise Spernegasse übernommen. Georgius Epp tut in seinem Libellus de illustribus viris sacri ordinis predicatorum des Johannes von Sterngassen keine Erwähnung. Der leider verloren gegangene Dominikanerschriftstellerkatalog des Johannes Bunderus, zu dessen Rekonstruktion eine eingehende Untersuchung P. Lehmanns die wertvollsten Dienste leistet, hat nach dem Berichte des Alva y Astorga die Mitteilung, daß in zwei Löwener Klosterbibliotheken Sterngassens Sentenzenkommentar sich befand. Zu Zeiten Alva y Astorgas waren diese zwei Exemplare nicht mehr vorhanden: „P. Johannes Bunderus in sua Bibliotheca manuscriptorum fol. 399 mentionem facit de quodam fratre Johanne de Stergassen Coloniensi, qui scripsit super sententias —, cujus opus existere apud Augustinianos Martinianos ac Praedicatores Lovenienses, sed in istis locis nulla invenitur notitia talis loci[3])". Bei Quétif-Échard sind folgende

---

[1]) H. Denifle, Quellen zur Gelehrtengeschichte des Predigerordens im 13. und 14. Jahrhundert. Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters II (1886), 228.

[2]) Quétif-Échard, Scriptores Ordinis Praedicatorum I, 700.

[3]) P. Lehmann, Quellen zur Feststellung und Geschichte mittel-

Schriften dem Johannes Sterngassen zugeteilt: Commentaria in IV libros Sententiarum. — Scripta in psalmos et sapientiam. — Quaestiones in totam philosophiam naturalem et in librum de bona fortuna. Den Quaestiones in totam philosophiam naturalem etc. glaubt G. Binz[1]) in dem Sammelcodex A XI 68 der Universitätsbibliothek zu Basel auf die Spur gekommen zu sein. Es enthält diese Handschrift von fol. 39ᵛ—179ʳ Quaestiones theologicales, in deren lateinischem Text häufig größere und kleinere deutsche Stücke stehen, darunter eben auch eine Stelle aus einer deutschen Predigt Johannes von Sterngassen. Ich möchte auch nicht einmal als Vermutung mit G. Binz die Ansicht teilen, daß es sich hier um die Quaestiones in totam philosophiam naturalem Johannes von Sterngassen handelt. Denn die Tatsache, daß in einer Handschrift des beginnenden 16. Jahrhunderts ein deutsches Predigtfragment Sterngassens lateinischen Quästionen eingefügt ist, erlaubt noch keinen Wahrscheinlichkeitsschluß auf einen gemeinsamen Autor der lateinischen und deutschen Texte. Vor allem aber dürfen Quaestiones theologicales und Quaestiones in totam philosophiam naturalem nicht identifiziert werden. Denn unter letzteren versteht man nach dem damaligen Sprachgebrauch Quästionen zu den aristotelischen libri naturales (Physik, De caelo et mundo, De generatione et corruptione, Meteorologica, De anima und die sogenannten Parva naturalia). Die von G. Binz über die Baseler Quaestiones theologicales gemachten Mitteilungen schließen den Gedanken an solche rein philosophische Untersuchungen zu den genannten Aristotelesschriften absolut aus. Es ist mir leider noch nicht möglich gewesen, diesen Baseler Codex zu untersuchen und so die Richtung und Eigenart der in Frage kommenden theologischen Quä-

---

alterlicher Bibliotheken, Handschriften und Schriftsteller. Historisches Jahrbuch 40 (1920), 86.

[1]) G. Binz, Die Handschriften der öffentlichen Bibliothek der Universität Basel. 1. Abteilung. Die deutschen Handschriften I. Basel 1907, 335—339.

stionen festzustellen[1]). Wir wollen jetzt vielmehr sehen, ob wir nicht Spuren zur Auffindung des Sentenzenkommentars Sterngassens entdecken können.

Der Sentenzenkommentar Johannes von Sterngassen war auch bekannt und benützt. In dem Bibliothekkatalog des Dominikanerklosters zu Regensburg vom Jahre 1345, der uns im Clm. 14397 aufbewahrt ist, ist der Kommentar Johannes von Sterngassen zum vierten Sentenzenbuch nebst seinen Sermones verzeichnet. Kardinal Torquemada kennt diesen Sentenzenkommentar und bringt in seiner Schrift De veritate conceptionis B. Mariae Virginis einen längeren Text aus dem 3. Buche: Item ad idem est praedicti ordinis magister Johannes Sterngacii, Teutonicus, super 3. Sententiarum d. 3., sic dicit[2]): B. Virgo nec ante conceptionem nec in conceptione ante animae infusionem sanctificata fuit, quia proprium subiectum gratiae sanctificantis est anima rationalis. Nec iterum in instanti infusionis animae, quia sic non contraxisset originale peccatum, sicut nec Christus, et sic non conveniret omnibus redemptis per Christum. Sed tantum creditur sanctificata post animae infusionem. Die zeitlich nächste Spur dieses Sentenzenkommentars nahmen wir schon im Schriftstellerkatalog des Johannes Bunderus wahr. Allerdings kann diese Spur uns nicht mehr zur Auffindung des Werkes verhelfen. So mußte man mit Ph. Strauch sich damit abfinden, zu sagen, daß Sterngassens Sentenzenkommentar verloren ist[3]). Indessen birgt doch eine planmäßige und andauernde Untersuchung der Handschriftenbestände gerade auch der deutschen Bibliotheken Möglichkeiten in sich, in anonymen, pseudonymen oder nur unvollständig

---

[1]) Eine Beziehung zu mystischen Richtungen ist durch die Mitteilungen von G. Binz über fol. 130ᵃ nahegelegt. Darnach wendet sich der Verfasser bei der Behandlung der Frage: quid sit anima gegen die Vertreter des neuen Geistes: primo tradam opiniones aliquorum de novo spiritu, postea declarabo .... sunt aliqui qui dixerunt quomodo anima stat in equalitate cum deo.

[2]) Joh. Turrecremata, Tractatus de veritate conceptionis b. Mariae Virginis. Ed. Pusey. Oxoniis 1869, 338.

[3]) A. a. O. 121.

benannten Stücken solch verlorengegangene Werke wiederzufinden.

Durch einen glücklichen Fund habe ich diesen Sentenzenkommentar des Johannes von Sterngassen wieder feststellen können. Es ist dieser Fund um so erfreulicher, als bisher noch kein Sentenzenkommentar eines deutschen Mystikers zur Verfügung stand. Der Weg, auf welchem ich zwei Exemplare dieses scholastischen Werkes auffinden und feststellen konnte, dürfte für die Methode der handschriftlichen literarhistorischen Forschung auf dem Gebiete der mittelalterlichen Gelehrtengeschichte nicht ohne Interesse sein. Den Ausgangspunkt meines Forschens und Suchens bildete Cod. lat. 2165 der Wiener Hofbibliothek, der: „Quaestiones bone super libros sententiarum“ (fol. 1^r—141^v) enthält. Ich nahm von diesem anonymen Sentenzenkommentar Einsicht und überzeugte mich schon beim ersten Durchblättern davon, daß wir hier eine für die Kenntnis der ältesten Schule des hl. Thomas von Aquin äußerst wichtige und wertvolle Handschrift vor uns haben. Diese Pergamenthandschrift, welche 142 Blätter umfaßt, entstammt dem beginnenden 14. Jahrhundert und ist wahrscheinlich in Deutschland geschrieben. Die zahlreichen Randbemerkungen, welche den Sentenzenkommentar begleiten und ihm vor allem seine hohe Bedeutung verleihen, stammen jedenfalls von einer deutschen Hand aus den ersten Jahrzehnten des 14. Jahrhunderts. Zuerst unternahm ich es, den Verfasser dieses anonymen Sentenzenkommentars, der auf fol. 1^r die Überschrift trägt: Quaestiones bone super libros Sententiarum, festzustellen. Das Initium: „Cupientes aliquid etc. Circa principium sententiarum queritur, utrum in theologia deus sit subiectum. Videtur, quod non“ löste mir sogleich diese Frage dahin, daß es sich hier um den Sentenzenkommentar des aus der kirchenpolitischen Traktatenliteratur zur Zeit Bonifaz VIII. bekannten Dominikaners Johann Quidort von Paris († 1304) handelt. Ich hatte mir schon lange den Anfang dieses Sentenzenkommentars aus dem Baseler Codex B III 18 photographieren lassen und auf Grund dieser Photographie ein zweites Exemplar des gleichen

stionen festzustellen[1]). Wir wollen jetzt vielmehr sehen, ob wir nicht Spuren zur Auffindung des Sentenzenkommentars Sterngassens entdecken können.

Der Sentenzenkommentar Johannes von Sterngassen war auch bekannt und benützt. In dem Bibliothekkatalog des Dominikanerklosters zu Regensburg vom Jahre 1345, der uns im Clm. 14397 aufbewahrt ist, ist der Kommentar Johannes von Sterngassen zum vierten Sentenzenbuch nebst seinen Sermones verzeichnet. Kardinal Torquemada kennt diesen Sentenzenkommentar und bringt in seiner Schrift De veritate conceptionis B. Mariae Virginis einen längeren Text aus dem 3. Buche: Item ad idem est praedicti ordinis magister Johannes Sterngacii, Teutonicus, super 3. Sententiarum d. 3., sic dicit[2]): B. Virgo nec ante conceptionem nec in conceptione ante animae infusionem sanctificata fuit, quia proprium subiectum gratiae sanctificantis est anima rationalis. Nec iterum in instanti infusionis animae, quia sic non contraxisset originale peccatum, sicut nec Christus, et sic non conveniret omnibus redemptis per Christum. Sed tantum creditur sanctificata post animae infusionem. Die zeitlich nächste Spur dieses Sentenzenkommentars nahmen wir schon im Schriftstellerkatalog des Johannes Bunderus wahr. Allerdings kann diese Spur uns nicht mehr zur Auffindung des Werkes verhelfen. So mußte man mit Ph. Strauch sich damit abfinden, zu sagen, daß Sterngassens Sentenzenkommentar verloren ist[3]). Indessen birgt doch eine planmäßige und andauernde Untersuchung der Handschriftenbestände gerade auch der deutschen Bibliotheken Möglichkeiten in sich, in anonymen, pseudonymen oder nur unvollständig

---

[1]) Eine Beziehung zu mystischen Richtungen ist durch die Mitteilungen von G. Binz über fol. 130[a] nahegelegt. Darnach wendet sich der Verfasser bei der Behandlung der Frage: quid sit anima gegen die Vertreter des neuen Geistes: primo tradam opiniones aliquorum de novo spiritu, postea declarabo .... sunt aliqui qui dixerunt quomodo anima stat in equalitate cum deo.

[2]) Joh. Turrecremata, Tractatus de veritate conceptionis b. Mariae Virginis. Ed. Pusey. Oxoniis 1869, 338.

[3]) A. a. O. 121.

benannten Stücken solch verlorengegangene Werke wiederzufinden.

Durch einen glücklichen Fund habe ich diesen Sentenzenkommentar des Johannes von Sterngassen wieder feststellen können. Es ist dieser Fund um so erfreulicher, als bisher noch kein Sentenzenkommentar eines deutschen Mystikers zur Verfügung stand. Der Weg, auf welchem ich zwei Exemplare dieses scholastischen Werkes auffinden und feststellen konnte, dürfte für die Methode der handschriftlichen literarhistorischen Forschung auf dem Gebiete der mittelalterlichen Gelehrtengeschichte nicht ohne Interesse sein. Den Ausgangspunkt meines Forschens und Suchens bildete Cod. lat. 2165 der Wiener Hofbibliothek, der: „Quaestiones bone super libros sententiarum" (fol. 1^{r}—141^{v}) enthält. Ich nahm von diesem anonymen Sentenzenkommentar Einsicht und überzeugte mich schon beim ersten Durchblättern davon, daß wir hier eine für die Kenntnis der ältesten Schule des hl. Thomas von Aquin äußerst wichtige und wertvolle Handschrift vor uns haben. Diese Pergamenthandschrift, welche 142 Blätter umfaßt, entstammt dem beginnenden 14. Jahrhundert und ist wahrscheinlich in Deutschland geschrieben. Die zahlreichen Randbemerkungen, welche den Sentenzenkommentar begleiten und ihm vor allem seine hohe Bedeutung verleihen, stammen jedenfalls von einer deutschen Hand aus den ersten Jahrzehnten des 14. Jahrhunderts. Zuerst unternahm ich es, den Verfasser dieses anonymen Sentenzenkommentars, der auf fol. 1^{r} die Überschrift trägt: Quaestiones bone super libros Sententiarum, festzustellen. Das Initium: „Cupientes aliquid etc. Circa principium sententiarum queritur, utrum in theologia deus sit subiectum. Videtur, quod non" löste mir sogleich diese Frage dahin, daß es sich hier um den Sentenzenkommentar des aus der kirchenpolitischen Traktatenliteratur zur Zeit Bonifaz VIII. bekannten Dominikaners Johann Quidort von Paris († 1304) handelt. Ich hatte mir schon lange den Anfang dieses Sentenzenkommentars aus dem Baseler Codex B III 18 photographieren lassen und auf Grund dieser Photographie ein zweites Exemplar des gleichen

Werkes im Cod. 60 der Stiftsbibliothek zu Admont entdeckt. Eine Vergleichung der Admonter Handschrift, die ich mir nach Wien kommen ließ, mit Cod. lat. 2165 stellte außer jeden Zweifel, daß ich den Sentenzenkommentar des Johannes Quidort von Paris auch in der Wiener Handschrift vor mir hatte.

Nachdem ich so mir über den Verfasser dieses anonymen Werkes Klarheit verschaft hatte, ging ich an die Untersuchung der zahlreichen Randbemerkungen.

In diesen Randnotizen wird zunächst, wie dies ja auch in anderen ähnlichen Handschriften der Fall ist, eine im Text ohne Namensnennung ihres Vertreters entwickelte und kritisierte Theorie indentifiziert. So lesen wir fol. 1ʳ am Rand Egidius, fol. 4ʳ opinio Alberti et Egidii, auf fol. 116ᵛ opinio Henrici de Gandavo. Aus Albertus sind auch längere Texte in diesen Notizen herübergenommen, so fol. 16ʳ und 20ʳ. Da diese Randbemerkungen aus dem Kreise deutscher Dominikaner herrühren, ist es verständlich, daß hier auch Albert d. Gr. Berücksichtigung findet. Der eigentlichen Schule Alberts d. Gr., wie sie durch Ulrich von Straßburg und andere neuplatonisch beeinflußte Dominikaner vertreten ist, sind indessen diejenigen, welche diese Randbemerkungen angebracht haben, nicht zuzuzählen. Schon die Auswahl dieser Notizen, wie sich uns sogleich zeigen wird, weist auf thomistisch gerichtete Dominikaner des frühen 14. Jahrhunderts hin.

Eine erhebliche Zahl der Randnotizen unserer Handschrift bezieht sich auf Thomas von Aquin selbst, auf Angabe der Fundstellen, an denen Thomas über das jeweils von Johannes Quidort behandelte Problem handelt. Es sind diese Verweise auf Thomas bemerkenswert, sowohl durch die Art und Weise, wie Thomas damals zitiert wurde, wie durch die Auswahl und Reihenfolge der angezogenen Thomas-Schriften. Auf fol. 41ʳ ist zur Frage: Utrum relatio sit in deo secundum proprium genus relationis angemerkt: p̊. p. qu. 28 a. 2 quod propria ratio relationis est ad aliud non in comparatione ad id in quo est, sed in comparatione ad extra sc. ad aliud. Item IX. quol. qu. 4 et I. quol. qu. 2. Die Prima Secundae wird in der Regel mit p̊ ſe,

die Secunda Secundae mit ſa ſe zitiert[1]). Außer der theologischen Summa, die sich einer gewissen Bevorzugung erfreut, sind der Sentenzenkommentar, die Summa contra Gentiles, die Quaestiones disputatae (de veritate), die Quodlibeta und auch Opuscula (De substantiis separatis) zitiert. Während in den beiden ersten Büchern die Thomas-Verweise am Rande stehen, ist im 3. Buch immer am Schluß einer quaestio des Johannes von Paris auf die Belegstellen aus Thomas hingewiesen. Dies ist übrigens auch in der Admonter Handschrift der Fall. Ausführlicher befassen sich mit Thomas mehrere anonyme Randnotizen, die der Erklärung und Verteidigung thomistischer Lehrpunkte gewidmet sind. Auf fol. 38ᵛ erörtert eine längere Nota die Lehre des Aquinaten über den Unterschied zwischen der transzendentalen und prädikamentalen Einheit. Die Schwierigkeit, die sich aus einem anscheinenden Widerspruch in den Thomas-Texten selbst ergibt, wird durch Hinweis auf viele thomistische Parallelstellen gelöst. Auf fol. 105ʳ wird bei der Behandlung der Frage: Utrum omnes anime sint equales? die Lehre des hl. Thomas durch eine Unterscheidung dem Bereiche des articulus 124 der von Bischof Stephan Tempier von Paris am 7. März 1277 verurteilten Sätze entzogen. Diese auf Thomas und seine Lehre bezugnehmenden notae sind in mehrfacher Hinsicht lehrreich. Die Bezeichnung Thomas, doctor Thomas, frater Thomas — niemals ist beatus oder sanctus Thomas gebraucht — weisen auf die Zeit vor 1323, vor die Kanonisation des Aquinaten hin. Für die Methode des damaligen Thomas-Studiums im Dominikanerorden ist das Be-

[1]) Für die Art und Weise, wie die Schriften des hl. Thomas damals zitiert wurden, sind auch die Randverweise auf Parallelstellen in Thomas-Handschriften bemerkenswert. Ich nenne hier beispielshalber Clm. 3825 (s. XIII/XIV) und Clm. 15834 (s. XIII/XIV), welche beide die Prima mit solchen Randverweisen enthalten. Im Clm. 3825 ist der Hauptteil der thomistischen Artikel (responsio principalis, corpus articuli) immer mit: „in pede“ zitiert, z. B. fol. 12ʳ: De hoc vide infra qu. 37 a. 8 in pede. Es ist hier offenbar dieser Hauptteil, der die eigentliche selbständige Problemlösung bietet, als der Fuß aufgeführt, auf dem der ganze Artikel fest und sicher steht.

streben charakteristisch, Thomas aus sich selbst, aus den sich gegenseitig beleuchtenden Parallelstellen mit besonderer Betonung der Summa theologiae zu verstehen, eine Konkordanz sich anscheinend widersprechender Thomas-Texte herzustellen und die thomistische Lehre gegen Angriffe und Mißdeutung zu verteidigen.

Doch der große Wert, den die Randnotizen in unserem Codex für die Literatur- und Ideengeschichte der ältesten Thomistenschule besitzen, liegt weniger in den Hinweisen auf Thomas selber als vielmehr in der Anführung von Texten aus den Schriften der ältesten Thomas-Schüler selbst. Diese teilweise recht ausführlichen Zitate sind sowohl am Rande wie auch auf Blättern, welche im Text des Sentenzenkommentars leer geblieben waren, angebracht. Auf fol. 15ʳ kommt zur Frage: Utrum generatio sit in divinis in längerer Ausführung Jacobus de Lausanna zum Wort. Dieser Text ist den Quaestiones determinatae super Sententias des Dominikaners Jakob von Lausanne († 1321) entnommen, wie sich aus Cod. lat. 1542 (fol. 11ᵛ) der Wiener Hofbibliothek, der dieses Werk enthält, ersehen läßt. Auf fol. 19ᵛ und 21ᵛ begegnen uns Zitate aus dem Sentenzenkommentar des mit Thomas innig befreundeten Dominikanerkardinals Hannibaldus de Hannibaldis († 1272). Hervaens Natalis († 1323) ist auf fol. 58ᵛ in der Lehre von den göttlichen Ideen als Zeuge der von ihm rastlos und nach allen Fronten verteidigten thomistischen Tradition angerufen. Am Schluß des zweiten Buches (fol. 109ʳ) ist eine nota aus dem im Clm. 3749 und Vat. Borghes. 122 uns erhaltenen Sentenzenkommentar des Dominikaners Jakob von Metz angebracht. Der zwischen das zweite und dritte Buch des Sentenzenkommentars des Johannes von Paris (fol. 109ʳ—113ʳ) eingeschobene anonyme Traktat De immediata visione dei ist identisch mit einer von den die thomistische Erkenntnislehre am klarsten entwickelnden Quaestiones de cognitione anime conjuncte des unmittelbaren Thomas-Schülers Bernhard von Trilia O. Pr. († 1292). Auf fol. 78ᵛ, 88ʳ und 100ᵛ werden Stellen aus dem Sentenzenkommentar des Thomasinus O. Pr. gebracht, über

dessen Persönlichkeit ich an einer anderen Stelle Klarheit schaffen werde.

Die meisten und auch die interessantesten der Notizen sowohl am Rande wie auch auf ganzen Blättern in unserer Wiener Handschrift lauten auf die Namen Pycardus (Picardus) und Sterngacius. Schon auf fol. 4^r lesen wir unten: Nota Picardum. Utrum sit speculativa vel practica. Auf fol. 21^r ist eine nota aus Pycardus: Utrum generatio filii sit eterna angegeben, weitere Randbemerkungen aus dem gleichen Autor finden sich fol. 31^v, 34^v, 48^v, 49^r und 62^v. Die letztere geht über die Frage: Utrum angelus sit in loco und ist ausführlich wie auch scharfsinnig gehalten. Nach Schluß des ersten Buches des Sentenzenkommentars Johanns von Paris ist fol. 78^v fast ganz mit Texten aus Pycardus beschrieben, und zwar über die Themata: Utrum in deo sit totum integrale; utrum filius sit omnipotens, utrum hoc nomen persona significet essentiam vel personam. Über der zweiten dieser Fragen steht: Pycardus 20. dist. super primum, über der letzten: Picardus 13. d(ist). Dieser Pycardus ist niemand anderer als der Dominikaner Johannes Picardi von Lichtenberg (de Lucemberc), der 1308 Provinzial der deutschen Provinz, 1310 in Paris Magister der Theologie wurde und 1312 in Italien starb. Von ihm sind im Cod. Vat. lat. 859 thomistisch gerichtete Quodlibeta erhalten. Die in unserem Codex angeführten Texte sind seinem noch nicht aufgefundenen Sentenzenkommentar entnommen.

Eine freudige Überraschung war es mir, in dieser Wiener Handschrift zahlreiche und umfangreiche Notizen mit dem Namen Sterngacius feststellen zu können. Auf fol. 18^r steht am oberen Rand eine ausführliche Nota: Sterngacius d. VII. Ultrum potentia generandi et spirandi significet relationem vel essentiam. Auf fol. 74^r lesen wir eine längere Randbemerkung: Sterngacius. Utrum in deo sit voluntas. Auf den oberen und unteren Rändern von fol. 82^v und 83^r ist ein langer Text aus Sterngacius über die Frage: Utrum angelus sit compositus ex materia et forma niedergeschrieben. Abermals begegnet uns Sterngacius auf fol. 89^v und 90^r: Utrum angelus peccans fuerit

excellentior aliis. Der interessanteste dieser Texte aus Sterngacius begegnet uns auf fol. 114^r: Questio est, utrum et angeli vel plures sint ejusdem speciei. Ich überzeugte mich bei Durchsicht dieser Stelle, daß Sterngacius in dieser Streitfrage nach kritischer Prüfung verschiedener Lösungsversuche schließlich für die so schwer bekämpfte Antwort des hl. Thomas, die er als opinio doctoris nostri bezeichnet, entschieden eintritt und dieselbe scharfsinnig begründet. Dieser Sterngacius ist der Dominikanermystiker Johannes von Sterngassen, von dessen Sentenzenkommentar uns hier Fragmente geboten werden.

Es ist diese Wiener Handschrift in ihrer ganzen Zusammensetzung und vor allem in ihren Randbemerkungen von hohem Wert für die Kenntnis der in Deutschland zu Beginn des 14. Jahrhunderts bestehenden Thomistenschule und führt uns überhaupt in den Kreis der ältesten Schüler des Aquinaten ein. Deutsche Dominikaner Jakob von Metz, Johannes Picardi von Lichtenberg und Johannes von Sterngassen ergreifen in den Randtexten, die beiden letzteren sogar am ausgiebigsten, das Wort. Die französische Dominikaner- und Thomistenschule ist durch Bernhard von Trilia, Jakob von Lausanne, Hervaens Natalis und natürlich durch Johannes Quidort von Paris vertreten. Hannibaldus de Hannibaldis und Thomasinus repräsentieren die italienischen Anhänger des thomistischen Systems. Die Oxforder Thomisten- und Dominikanerschule vermissen wir allerdings in diesen Textfragmenten, aber sie kommt im Sentenzenkommentar Johannes von Paris selbst zum Wort. Im 2. und 3. Buch lesen wir mehrfach (fol. 105^r, 108^v, 115^v, 116^r) den Verweis: Vide jorsch. Damit ist der Oxforder Dominikaner Thomas Jorze († 1310) gemeint. Es findet sich dieser Thomist an gleicher Stelle auch in der Admonter Handschrift erwähnt. Beide Handschriften zitieren zu Beginn des 3. Buches Sutona, also den englischen Dominikaner und getreuen Thomisten Thomas de Sutton († nach 1310). Man wird nicht leicht eine andere Handschrift finden können, in der der Zusammenhang und Zusammenklang der ältesten Thomistenschule so deutlich und augenscheinlich sich kundgibt.

Außer dem ideengeschichtlichen Interesse eignet diesem Codex vor allem wegen der Randbemerkungen ein hoher literarhistorischer Wert, indem diese Fragmente den Weg zur Auffindung verloren gegangener scholastischer Werke zeigen. Kann man nämlich ein solches hier einem bestimmten Autor zugewiesenes Fragment als organischen Bestandteil eines der vielen anonymen Sentenzenkommentare, aus der Wende des 13. und 14. Jahrhunderts nachweisen, dann ist ein solcher Autor eben wieder entdeckt.

Bezüglich des Sentenzenkommentars des Johannes von Sterngassen ist mir nun dieser Versuch auf folgende Weise geglückt. Ich kannte aus dem Handschriftenkatalog der Stiftsbibliothek von Lilienfeld, den P. Konrad Schimek O. Zist. in den Xenia Bernardina veröffentlicht hat, folgende Beschreibung des dortigen Cod. 102: Pg. XV. Jahrh. 226 Bl. gr. 4⁰ 2 col. Johannis Teutonici ord. praed. compilatio super quattuor libros sententiarum e scriptis S. Thomae Aquinatis, super quaestiones in generali et super sententias in speciali. fol. 1—9 Inhaltsangabe. Fol. 10. Anf.: Lib. I: Queritur, utrum theologia sit scientia. Ende fol. 226. l. IV: notior est apud nos quam ipsa scriptura.

Ich ließ mir die Handschrift nach Wien kommen, um sie genauer zu untersuchen und um zu sehen, ob unter diesem Johannes Theutonicus, deren es ja im Dominikanerorden Ende des 13. und Beginn des 14. Jahrhunderts mehrere gegeben hat, nicht Johannes Picardi von Lichtenberg oder Johannes von Sterngassen zu verstehen ist. Ich überzeugte mich sofort, daß diese Pergamenthandschrift nicht, wie der Katalog angibt, dem 15., sondern dem Anfang des 14. Jahrhunderts entstammt. Auf der Innenseite des vorderen Deckblattes steht von moderner Hand: Fr. Johannis Theutonici O. Pr. Compilatio super IV libros Sententiarum e Scriptis S. Thomae Aquinatis super quaestiones principales in genere et super sententias in speciali. 226 Fol. Dazu ist von zweiter Hand bemerkt: Auctor vixit saeculo 13 et mortuus est anno 1314. Von fol. 1ʳ—9ᵛ ist eine tabula, ein Inhaltsverzeichnis vorangestellt. Am Schlusse der

tabula über das erste Buch lesen wir: Expliciunt tituli quaestionum super primum Sententiarum. Fr. Johannes Theutonicus hunc librum compilavit ex summa et scriptis et questionibus fratris Thome sancte memorie cujus doctrina illuminatur tota sancta ecclesia. Sit nomen ejus benedictum. Die Bezeichnung: fratris Thome sancte memorie läßt uns schließen, daß diese Handschrift jedenfalls vor der Kanonisation des Aquinaten (1323) geschrieben wurde und das Original noch früher entstanden ist. Die Wendung: „compilavit ex summa et scriptis et questionibus fratris Thome“ reiht diesen Sentenzenkommentar in die älteste Thomistenschule ein, indem sie dessen innigen Anschluß an die theologische Summa, den Sentenzenkommentar, die Quaestiones disputatae et quodlibetales des Aquinaten deutlich zum Ausdruck bringt. Die Worte warmer Begeisterung für Person und Lehre des hl. Thomas aus der Feder des Kopisten atmen den Geist der alten Thomistenschule. Auf fol. 10^r beginnt der Text selbst mit dem Initium: Queritur, utrum theologia sit scientia et videtur quod non. Omnis scientia procedit ex principiis per se notis. In die Initiale Q ist das Bild eines Dominikaners eingezeichnet. Auch die Initialen der drei anderen Bücher sind mit Bildern ausgezeichnet. Das zweite Buch beginnt auf fol. 46^r. Zwischen dem Abschluß des 3. (fol. 101^v) und Beginn des 4. Buches (fol. 106^r) sind das Opusculum De ente et essentia des hl. Thomas und ein anonymes principium super totam theologiam eingefügt. Auf fol. 159^v endigt der Sentenzenkommentar des Johannes Theutonicus: Explicit scriptum super libros sententiarum collectum ex dictis venerabilis doctoris fratris Thome de Aquino ordinis fratrum predicatorum. Auf fol. 160^r schließt sich daran ein zweiter anonymer Sentenzenkommentar, eine anonyme abkürzende Paraphrase der Sentenzen des Petrus Lombardus mit dem Initium: Cupientes aliquid de penuria. Huic operi magister prohemium, in quo principaliter tria facit.

Zur Beantwortung der Frage, wer unter dem Fr. Johannes Theutonicus, dem Verfasser des an erster Stelle der Lilienfelder Handschrift stehenden Sentenzenkommentars zu verstehen sei,

begann ich zu untersuchen, ob die im Cod. lat. 2165 der Wiener Hofbibliothek angebrachten Textfragmente des Sterngacius organische Bestandteile dieses Lilienfelder Sentenzenkommentars sind. Ich nahm zuerst eines der längeren Zitate auf fol. 82^{v} und 83^{r} der Wiener Handschrift: Utrum angelus sit compositus ex materia et forma zur Hand und konnte dasselbe Wort für Wort auf fol. 49^{v} der Lilienfelder Handschrift feststellen. Das gleiche konnte ich auch mit dem von Kardinal Torquemada aus dem 3. Buch des Sentenzenkommentars des Johannes von Stergassen entnommenen Text tun. Das Aufsuchen der anderen Zitate war nicht mehr nötig. Es war der unwidersprechliche Beweis erbracht, daß der Sentenzenkommentar des Johannes Theutonicus im Cod. 102 von Lilienfeld der Sentenzenkommentar des Johannes von Sterngassen ist. Bei der Durchsicht der Lilienfelder Handschrift war ich sogleich in der Lage, eine zweite Handschrift des Sentenzenkommentars Johannes von Sterngassen festzustellen. Es ist dies Cod. Vat. lat. 1092 (s. XIV), der ein: scriptum super quattuor libros Sententiarum editum a fr. Johanne Theutonico ordinis fratrum predicatorum magistro in sacra theologia enthält. Ich hatte mir früher aus dieser vatikanischen Handschrift größere Abschnitte kopiert, die mit den betreffenden Teilen der Lilienfelder Handschrift des Johannes Teutonicus wörtlich übereinstimmen. Es ist also Johannes von Sterngassen Sentenzenkommentar uns in zwei Handschriften, die beide aus dem Anfang des 14. Jahrhunderts stammen, erhalten[1]).

[1]) Ich habe früher in meinen „Studien über Ulrich von Straßburg" (Zeitschrift für kath. Theologie XXIX [1905], 98) mich dahin geäußert: „Wahrscheinlich stammt dieser Sentenzenkommentar von Johannes von Lichtenberg O. Pr., der Magister der Theologie war und einen Sentenzenkommentar geschrieben hat." Ich kam nicht dazu, den Sentenzenkommentar im Cod. Vat. lat. 1092 mit den Quodlibeta des Johannes von Lichtenberg im Cod. Vat. lat. 859 inhaltlich zu vergleichen, sonst hätte ich Lehrdifferenzen zwischen beiden Werken gefunden, welche auf zwei verschiedene Verfasser hinweisen. Der Johannes Theutonicus des Cod. Vat. lat. 1092 ist gegen einen realen Unterschied zwischen Wesenheit und Existenz, während hingegen Johannes von Lichtenberg im Cod. Vat.

Die Wiener Handschrift 2165 weist indessen nicht bloß die Wege zur Auffindung des Sentenzenkommentars dieses deutschen Mystikers, sondern läßt uns in ihm auch einen Vertreter der Quästionenliteratur ersehen. Ich konnte nämlich alle Texte, denen in der Wiener Handschrift der Autorname Sterngacius beigegeben ist, in dem Lilienfelder Sentenzenkommentar nachweisen mit einer einzigen Ausnahme. Auf fol. 114^r ist eine lange Stelle angebracht: Sterngacius. Questio est, utrum et angeli vel plures sint ejusdem speciei. Diese Frage ist im Sentenzenkommentar Sterngassens l. II 3 dist. qu. 1 principalis a. 3 unter der Problemstellung: Utrum species unius sint plures angeli im thomistischen verneinenden Sinne erledigt, ohne daß auf die verschiedenen Theorien eingegangen wird. Ganz anders in unserer Quaestio, die in einer ausführlichen Responsio fünf opiniones kritisch würdigt. Die erste Theorie, die als opinio antiqua bezeichnet wird, lehrt, daß die Engel einer gemeinsamen Art angehören können, sich aber durch ihre Materie unterscheiden. Die zweite Ansicht, die als opinio moderna charakterisiert wird, stützt sich auf den Unterschied von Wesenheit und Dasein und läßt die Engel durch den Modus des Daseins sich unterscheiden. Die dritte Meinung ist diejenige des Heinrich von Gent, der die Pluralität der Engel innerhalb einer Spezies aus der gegenseitigen Relation nach Analogie der personenbildenden Relationen in der Trinität erklärt. Der vierte Lösungsversuch stammt von Johannes Parisiensis (Johannes Quidort von Paris). Derselbe leitet den numerischen Unterschied der Engel aus einer rein privativen akzidentellen Bestimmtheit, nämlich aus der Inkommunikabilität der Wesenheit her, insofern diese in einem bestimmten Suppositum sich befindet. Die fünfte Antwort ist die „opinio doctoris nostri“, ist die Lehre des hl. Thomas von Aquin, daß alle Engel spezifisch von einander verschieden sind. Diese Anschauung wird von Johannes von Sterngassen als die rich-

---

lat. 859 fol. 168^r—171^r eingehend die These des realen Unterschiedes begründet.

tigere festgehalten, kurz begründet und gegen drei Einwände verteidigt. Die kritische Würdigung der einzelnen Theorien ist sehr kurz und durchsichtig gehalten, es ist kein überflüssiges Wort gebraucht. In dieser Quästio tritt er für eine Eigenlehre des Aquinaten entschieden ein, die vom Verurteilungsdekret des Bischofs Stephan Tempier vom 7. März 1277 getroffen worden war und deshalb den Schülern und Anhängern des hl. Thomas eine Zeitlang Schwierigkeiten machte. Während Johannes von Neapel und andere Thomisten sich mit dem „articulus Parisiensis“ zurechtzufinden suchten, tut unser deutscher Theologe hievon keine Erwähnung. Diese Quästio Johanns von Sterngassen gehört in die Literaturgattung der Quaestiones quodlibetales, die ja auch durch andere zeitgenössische deutsche Dominikaner wie Johannes Picardi von Lichtenberg und Heinrich von Lübeck gepflegt worden ist. Vielleicht läßt sich einmal diese Quästio als Bestandstück von anonymen Quodlibeta feststellen und damit auch Sterngassens Quästionenwerk auffinden.

Nachdem wir so die lateinischen Werke Johanns von Sterngassen, seinen Sentenzenkommentar und eine Quästio aus den Handschriften nachgewiesen haben, müssen wir ein kurzes Wort methodischer und inhaltlicher Würdigung anfügen, ehe wir über die Bedeutung dieses Fundes für Kenntnis und Verständnis der Persönlichkeit dieses bisher nur in der Beleuchtung seiner deutschen Predigten gesehenen deutschen Mystikers Folgerungen ziehen können.

Nach der formalen und methodischen Seite ist der Sentenzenkommentar Johanns von Sterngassen kein bloßes Commentum, keine bloße kurze paraphrasierende Literalerklärung der Sentenzen des Lombarden, sondern hat den Charakter von Quaestiones in libros Sententiarum, die sich im großen Rahmen der Anordnung des Textbuches freier bewegen und auf eine ausgesprochen philosophisch-spekulative Art die theologischen Probleme behandeln. Jede distinctio wird von Sterngassen in zwei quaestiones principales eingeteilt. Jede dieser quaestiones zerfällt wieder in mehrere Unterfragen, die wir Artikel nennen

können. Zuerst kommen Einwände gegen den ersten Artikel, der das Hauptproblem der quaestio principalis darstellt. An diese Einwände reihen sich Gegenargumente: Sed contra. Dann werden die anderen Unterfragen oder Artikel angekündigt: Juxta hoc queritur, utrum etc. Item utrum usw. Dann folgt die ausführliche Antwort auf die im ersten Artikel aufgeworfene Frage. Hiebei werden, ehe die eigene Lösung gegeben wird, zuvor die verschiedenen von den zeitgenössischen Theologen vertretenen Theorien (opiniones) kritisch beleuchtet. Auf die Lösung folgt die Beantwortung der eingangs gegen diesen Artikel erhobenen Einwände. Erst nachher werden die Lösungen der anderen Unterfragen oder Artikel meist ziemlich kurz dargeboten. Dieses Schema ist durch das ganze Werk hindurch ausnahmslos beibehalten. Die Darstellungsform im Sentenzenkommentar Sterngassens ist rein verstandesmäßig, klar, konzis und bekundet allenthalben den scharfsinnigen in Logik und Metaphysik gleich heimischen, in der damaligen Schuldisputation wohlerprobten Theologen.

In inhaltlicher Hinsicht trägt dieses Werk ganz das Gepräge der Thomistenschule an sich, ist in der Tat „ex summa et scriptis et quaestionibus fratris Thomae“ im ausgiebigsten Maße geschöpft. Kurze Randnotizen, die in der Lilienfelder Hs. angebracht sind, bringen durch Hinweise auf Thomas die Zugehörigkeit des Werkes zur Thomistenschule zum Ausdruck. Am häufigsten ist in diesen Randverweisen die Summa theologiae des Aquinaten zitiert, häufig ist auch auf den Sentenzenkommentar, der regelmäßig als scriptum bezeichnet wird, verwiesen. Desgleichen sind am Rande auch die Summa contra Gentiles und die Quaestiones disputatae zitiert. Wenn im Text eine der thomistischen Lehre widerstreitende Ansicht erwähnt ist oder wenn Sterngassen selbst dem Autor dieser Randnotizen von Thomas abzugehen scheint, dann ist dies am Rand vermerkt in den Wendungen: nota contra Thomam (z. B. fol. 28^r), opinio hec contra Thomam (fol. 21^r), opinio in scripto a Thoma reprobata.

Die Abhängigkeit von der littera et mens S. Thomae tritt

uns im Sentenzenkommentar Sterngassens allüberall entgegen. Schon die 1. distinctio des 1. Buches, welche in zwei quaestiones die Einleitungsfragen in die Theologie behandelt, zeigt den innigsten Anschluß an S. Th. I qu. 1. Schon die Titelüberschriften gemahnen an den Wortlaut bei Thomas. Die prima quaestio principalis erörtert die Fragen: Utrum theologia sit scientia. Utrum ista scientia sit necessaria. Utrum speculativa aut practica. Utrum sit dignior aliis sciientiis. Utrum possit dici sapientia. Gleichen thomistischen Klang haben die Themata der zweiten quaestio principalis: Utrum deus sit subjectum hujus scientie. Utrum sit una vel plures. Utrum sit argumentativa. Utrum debeat uti metaphoris. In den beiden Hauptfragen nach dem Wissenschaftscharakter und nach dem Gegenstand der Theologie werden auch die in der Zeit unmittelbar nach Thomas auftretenden Gesichtspunkte und Lösungsversuche besprochen, während bei den anderen Fragen die Antwort durch kurze Wiedergabe des thomistischen Gedankenganges erfolgt.

Einen weitreichenden wörtlichen Anschluß an Thomas konnte ich, um ein ganz markantes Beispiel anzuführen, bei der Behandlung des Wahrheitsproblems feststellen (fol. 29[v]). Es sind hier die Fragen aufgeworfen: Utrum verum sit idem quod ens. Utrum omnia sint vera una veritate. Utrum plures veritates sint coeterne. Die Lösung der ersten Frage, welche die Hauptfrage ist, besteht in einer wörtlichen nur ab und zu gekürzten Wiedergabe des corpus articuli von De verit. qu. 1 a 1. Die Antwort auf die zweite Frage erfolgt auf Grund von De verit. qu. 1 a. 2, wobei nur eine Umstellung des thomistischen Gedankenganges vorgenommen wird. Die dritte Frage wird kurz durch die Wendung: Et per hoc patet solutio ad 3 qu.

Indessen beschränkt sich Johannes von Sterngassen keineswegs immer darauf, die Gedanken oder nur den Wortlaut des hl. Thomas, den er mit Vorliebe als „doctor noster“ bezeichnet, wiederzugeben, es gibt bei einzelnen Fragen, besonders bei damals heftig umstrittenen thomistischen Eigenlehren, eine aus-

führliche Darlegung der Probleme, unterzieht die verschiedenen opiniones einer scharfsinnigen Kritik und gibt dann eine ausführliche Begründung der thomistischen These, wobei er den von Thomas selbst entwickelten rationes noch neue auch aus dem Eigenen geschöpfte Beweisgründe beifügt. Ich will hier nur einen Beleg anführen, die Behandlung der Frage: Utrum sit aliqua alia forma substantialis in homine preter animam (fol. 59r—60r). Johannes von Sterngassen geht hier auf alle die philosophischen und theologischen Gründe ein, welche die Verfechter der Pluralitätstheorie, der Annahme mehrerer substantialer Formen im Menschenwesen ins Feld führen, und übt an ihnen eine ebenso scharfsinnige wie kurz formulierte Kritik. Es bewegt sich da sowohl in der kritischen Abwehr wie auch in der positiven Beweisführung in Gedankengängen, welche die aus der Schule des Aquinaten stammenden Abhandlungen De unitate formae eines Ägidius von Rom, Ägidius von Lessines, Thomas Anglicus, Hervaens Natalis u. a. ausführlicher darlegen. Übrigens hindert der innige Anschluß an die thomistische Lehre und gutenteils auch an die thomistische littera Johannes von Sterngassen keineswegs, in der einen oder anderen Frage seine eigenen Wege zu gehen und eine Entscheidung zu treffen, die von der gewöhnlichen Auffassung der Thomistenschule abweicht. Es ist gerade die in der Zeit nach Thomas vielverhandelte, in den Sentenzenkommentaren, Quodlibeta und in eigenen opuscula ausführlich besprochene Frage nach dem Unterschied von Wesenheit und Existenz, in der Johannes von Sterngassen diesen abweichenden Standpunkt einnimmt. In I. dist. 8 quaestio principalis 1 stellt er sich die Frage: Utrum in creaturis differat esse ab essentia (fol. 18v) und löst diese Frage nicht im Sinne des realen Unterschiedes. Am Rand lesen wir hier die Bemerkung: Nota, quod in ista quaestione non sequitur determinationem fratris Thome, sed determinat secundum illum de Gandavo. Auch im Cod. Vat. lat. 1092 legt eine Randnotiz den Finger auf dieses Abgehen Sterngassens vom Aquinaten: Contra Thomam. Es wird sich nicht leugnen lassen, daß Thomas einen realen Unterschied zwischen Wesen-

heit und Dasein in den geschaffenen Dingen gelehrt hat. In einer sehr interesanten Disputation an der Pariser Universität vom Jahre 1279, auf welche in einem bisher unbekannten Text am Schlusse des oben beschriebenen und für die Auffindung von Sterngassens Sentenzenkommentar wegweisenden Cod. lat. 2165 der Wiener Hofbibliothek hingewiesen ist, ist Thomas für diesen realen Unterschied in Anspruch genommen. Die Verneinung dieses realen Unterschiedes durch Heinrich von Gent hat den Streit um dieses Problem, das uns schon bei Johannes de la Rochelle in der Scholastik begegnet, lebhaft entfacht. Ägidius von Rom hat in dieser Kontroverse den realen Unterschied wohl in einer über die Intentionen seines Lehrers Thomas hinausgehenden Weise aufgefaßt und vertreten. Soviel ich bei der Durcharbeitung der größtenteils ungedruckten Werke der ältesten Thomistenschule bisher sehen konnte, haben die ältesten unmittelbaren und mittelbaren Schüler des hl. Thomas aus dem Dominikanerorden — ich nenne hier Johannes Quidort von Paris, Thomas de Sutton, Johannes Picardi von Lichtenberg, Bernard Lombardi, Heinrich von Lübeck, Johannes von Neapel — in ihrer weitaus größeren Zahl sich für den realen Unterschied ausgesprochen. Den gegenteiligen Standpunkt haben in der ältesten Thomistenschule außer Johannes von Sterngassen die Dominikaner Jakob von Metz und Hervaens Natalis, der rastlose Verteidiger des Aquinaten gegen Duns Scotus, Heinrich von Gent, Durandus usw., und der eine oder andere anonyme Verfasser thomistisch gerichteter Sentenzenkommentare und Opuscula eingenommen. Außerhalb des Predigerordens ist Petrus von Alvernia, ein unmittelbarer begeisterter Schüler des hl. Thomas und Vollender einzelner Thomas-Schriften, ein Gegner der Lehre vom realen Unterschied. In einer sehr eingehenden quaestio seiner Quodlibeta gibt Jakob von Viterbo, ein Schüler des Ägidius von Rom, einen Überblick über die hier damals bestehenden Theorien und kann sich selber nicht für den realen Unterschied entscheiden. Obwohl Johannes von Sterngassen in dieser Frage andere Wege geht, so schließt er sich in den damals umstrittenen thomi-

stischen Eigenlehren ausnahmslos an den Aquinaten an. Sein Sentenzenkommentar hat, wie schon gesagt, nach Methode und Inhalt und teilweise auch im Wortlaut ein ausgesprochen thomistisches Gepräge an sich.

Welche Bedeutung hat nunmehr dieses neu entdeckte lateinische Schrifttum für die Kenntnis und Beurteilung der Persönlichkeit Johanns von Sterngassen? Vor allem zeigt sich von neuem und mit verstärkten Gründen, wie man mit vollem Recht Johannes von Sterngassen in seinem Leben und Wirken weiter zurückverlegen muß. Quétif-Échard, denen sich auch Hurter[1]) anschließt, setzen unseren Mystiker an das Ende des 14. Jahrhunderts (1390). W. Preger sieht in seinem Bestreben, die deutsche Mystik sich möglichst restlos von Meister Eckhart ableiten zu lassen, in Sterngassen einen Eckhart-Schüler. Ph. Strauch lehnt diese Auffassung des Geschichtsschreibers der deutschen Mystik ab und bemerkt: „Das Verhältnis des Schülers zum Lehrer ist nicht auf Sterngassen und Meister Eckhart anwendbar, beide sind vielmehr gleichzeitig und wurzeln in der Scholastik, woraus sich die Ähnlichkeiten erklären." Man hat eben aus dem Vergleich der deutschen Schriften beider Mystiker dieses Verhältnis von Schüler und Lehrer herauskonstruiert. In der von M. Rieger besorgten Ausgabe von Wilhelm Wackernagels Opus posthumum: Altdeutsche Predigten und Gebete ist in sehr geistreicher und anregender Weise die Geistesverwandtschaft zwischen Schüler und Meister gezeichnet und Sterngassen als Redner fast über Eckhart gestellt: „Man darf es als wahrscheinlich betrachten, daß, wenn wir mehr von ihm besäßen, er zwar als Denker dem Meister nachstehen, aber als Redner eine vorgeschrittenere Kunst, ein freieres Walten der Subjektivität und eine reichere blühendere Ausführung des Gedankens, also eine eigentümliche Weiterentwicklung der mystischen Predigt neben Tauler kundgeben würde." Dieser Schluß von der Ähnlichkeit auf die Abhängig-

[1]) H. Hurter, Nomenclator literarius theologiae catholicae II², Oeniponte 1906, 678.

keit wird durch den Vergleich der lateinischen Schriften beider Männer als unzutreffend erwiesen. Es müßte in lateinischen Schriften das Lehrer- und Schülerverhältnis noch viel eher zum Ausdruck kommen als dies bei deutschen Predigten der Fall sein kann. Nun ist aber der Sentenzenkommentar Sterngassens ganz anders geartet als das von Denifle in so reichem Maße uns erschlossene Opus tripartitum Meister Eckharts. Dieser will zwar auch im zweiten Teil seines Werkes im Opus quaestionum sich an die Anordnung der Summa doctoris egregii venerabilis fratris Thome de Aquino anlehnen und er hat auch Thomas reichlich benützt und ausgeschrieben. Aber er steht in grundlegenden metaphysischen Fragen nicht auf dem Boden des Aquinaten, sondern wandelt auf den Bahnen des Neuplatonismus. Die von Denifle gegebene ideengeschichtliche Untersuchung seines Opus tripartitum erbringt hiefür überzeugende Nachweise. Auch Baeumker[1]) hat mehrfach und mit vollem Recht darauf hingewiesen, daß bei Meister Eckhart die neuplatonischen Elemente, die auch bei den Landsleuten unter seinen Ordensgenossen, bei Albert und noch mehr bei Ulrich von Straßburg und Dietrich von Freiberg nicht fehlen, stark in den Vordergrund rücken.

Ganz und gar anders ist der Sentenzenkommentar Johanns von Sterngassen gesichtet, der aus dem Geiste und der Schule des hl. Thomas heraus geformt ist. Ich habe in demselben keinerlei über Thomas hinausgehendes neuplatonisches Element vorgefunden. Es fehlt diesem Werke der neuplatonische Grundzug, der der Summa Ulrichs von Straßburg eigen ist oder wie er uns auch aus den Schriften Dietrichs von Freiberg entgegentritt.

Die gänzliche Verschiedenheit von der Richtung und Methode Ulrichs von Straßburg ist um so auffallender, als Sterngassen in Straßburg gewirkt hat, wo doch die Nachwirkung

[1]) Cl. Baeumker, Der Anteil des Elsaß an den geistigen Bewegungen des Mittelalters. Straßburg 1912, 26. Derselbe, Die christliche Philosophie des Mittelalters. Kultur der Gegenwart I, 5². Leipzig-Berlin 1913, 410.

Ulrichs eine ganz bedeutende gewesen sein dürfte. Ich möchte die Vermutung aussprechen, daß Sterngassen in Paris studiert hat und vielleicht gar ein unmittelbarer Schüler des Aquinaten gewesen ist, ohne daß ich dabei die von ihm gebrauchte Wendung: doctor noster besonders unterstreichen will. Im Stamser Katalog ist er allerdings nicht als magister oder auch nur als baccalaureus in theologia bezeichnet. Doch ist, wie man sich leicht überzeugen kann, das Stamser Verzeichnis nicht vollständig in der Anführung der akademischen Grade. Bedenklicher ist das Fehlen unseres Scholastikers in dem von Denifle veröffentlichten Verzeichnis der Magister der Theologie des Predigerordens von 1229—1360[1]). Denifle hält es freilich nicht für unmöglich, daß diesem Verzeichnis des Stephan de Salanhac bzw. Bernard Guidonis der eine oder andere Magister entgangen ist. Aufgeführt ist Johannes de Sterngassen in dem um 1460 entstandenen Verzeichnis der sacre pagine doctorum ordinis fratrum predicatorum des deutschen Dominikanerchronisten Johann Meyer[2]). Doch ist dieses Verzeichnis unzuverlässig, da es auch solche enthält, die nicht magistri in theologia gewesen sind. In der Lilienfelder Handschrift ist unser Theologe bloß als fr. Johannes Theutonicus bezeichnet. Hingegen nennt ihn die ebenso alte vatikanische Handschrift ausdrücklich einen Magister der Theologie (fol. 103r): Explicit scriptum super quattuor libros Sententiarum editum a fr. Johanne Theotonico ordinis fratrum predicatorum magistro in theologia. Dieses alte Zeugnis ist jedenfalls nicht ohne weiteres von der Hand zu weisen. Wie wir sahen, bezeichnet auch die allerdings spätere Handschrift Kardinal Torquemadas Sterngassen als Magister der Theologie. Wie dem auch sein mag, Johannes von Sterngassen gehört in seinem Sentenzenkom-

[1]) H. Denifle, Quellen zur Gelehrtengeschichte des Predigerordens. Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters II (1886), 203—225.

[2]) H. Denifle, a. a. O. 190. P. v. Loë, Johannes Meyer Ord. Praed. Liber de viris illustribus Ordinis Praedicatorum (Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens in Deutschland 12). Leipzig 1918, 20.

mentar und auch in der oben besprochenen Quästio der Thomistenschule an und macht den Eindruck eines unmittelbaren Schülers des Aquinaten, den er als doctor noster bezeichnet. Wenn er kein unmittelbarer Schüler des hl. Thomas ist, so hat er doch seine wissenschaftliche Richtung durch die älteste Generation der Thomas-Schüler erhalten. Seine Scholastik liegt nicht in der Einflußsphäre Meister Eckharts, dessen Schüler er nicht gewesen.

Diese aus der Vergleichung der lateinischen Werke beider Männer sich ergebenden Feststellungen werden bestätigt durch die wenigen sicheren Lebensdaten, die wir von Sterngassen haben. Aus einer Stuttgarter Handschrift, die deutsche Stücke unseres Mystikers überliefert, wissen wir, daß „der von sterngassen" Lesemeister der Dominikaner in Straßburg war. Im Urkundenbuch der Stadt Straßburg ist, worauf Denifle hingewiesen hat, in einer Seelgerätstiftung vom 20. September 1310 ein „bruder Johannes von Sternegasse, konventual des Predigerklosters zu Straßburg"[1]) erwähnt. Ob wir den im gleichen Urkundenbuch unter dem 4. Juli 1316[2]) als Testamentsexekutor aufgeführten „dictum de Sterregasse fratrem ordinis predicatorum" mit unserem Johann von Sterngassen identifizieren dürfen, läßt Denifle als fraglich erscheinen. Wenn die in der Lilienfelder Handschrift angebrachte Bemerkung, daß derselbe 1314 gestorben ist, auf Richtigkeit beruht, dann ist dies zu verneinen.

In allerneuester Zeit hat sich P. Gabriel Löhr O. Pr.[3]) mit den Dominikanern, die den Namen von Sterngassen führen, wiederum einläßlicher befaßt und hat drei Dominikaner fr. Gerardus, fr. Hermannus und fr. Johannes, die in Kölner Urkunden den Namen Korngin führen, mit denen von Sterngassen iden-

[1]) Urkundenbuch der Stadt Straßburg, III. Bd., bearbeitet von A. Schulte. Stuttgart 1884, 206 n. 675.

[2]) A. a. O. 253 n. 829.

[3]) P. Gabriel Löhr, Beiträge zur Geschichte des Kölner Dominikanerklosters im Mittelalter (Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens in Deutschland 15). Leipzig 1920, 46–48.

tifiziert, da die domus Korngini in der Sternengasse zu Köln lag. Fr. Gerardus Korngin ist 1323 und 1324—26, Fr. Hermannus Korngin 1323, Fr. Johannes Korngin 1320 erwähnt. Die beiden letzten sind sicher Brüder, Söhne des Albertus Korngin. Fr. Johannes Korngin ist ausdrücklich als lector (Lesemeister) bezeichnet. Gerardus und Hermannus Korngin, die in Köln wirkten, treten als Testamentsvollstrecker und als einflußreiche Seelsorger auf. Fr. Johannes ist anscheinend nicht in Köln. Diese Abwesenheit von Köln erklärt P. Gabriel Löhr damit, daß er in ihm den in Straßburg als Lesemeister wirkenden Johannes von Sterngassen sieht. Da P. Löhr in den Kölner Urkunden auf einen Johannes lector domus Coloniensis stieß, legte sich ihm eine weitere Identifizierung nahe. Er bemerkt diesbezüglich: „Ob fr. Johannes Korngin lector auch identisch ist mit fr. Johannes lector domus Coloniensis, der von der Katharina de Nova janua zum Testamentsexekutor bestimmt wird (1333, 7. März), ist nicht sicher anzunehmen. Dafür spricht die Gleichheit des Namens und der wissenschaftlichen und seelsorgerlichen Tätigkeit.“ Löhr faßt dann seine Ergebnisse so zusammen: „Aus diesen Ausführungen, die mit ziemlicher Sicherheit die Identität der drei Korngin mit den drei von der Sterngasse dartun dürften, folgt, daß fr. Gerardus sich von 1310—1324 in Köln nachweisen läßt und zwar als sehr einflußreicher Seelsorger; fr. Hermann desgleichen von 1315 bis 1324; fr. Johannes ist anscheinend auswärts, und wenn die letzte Gleichung zutrifft, erst später nach Köln gekommen (vielleicht nach dem Tode Meister Eckharts, um ihn zu ersetzen?). Alle drei sind also zur selben Zeit oder etwas später in Köln tätig, als auch Meister Eckhart, der hellste Stern unter den Mystikern, daselbst die theologische Schule leitete und vor auserlesenen Kreisen seine sublimen mystischen Vorträge hielt.“

Zu diesen gewiß sehr dankenswerten und neue Gesichtspunkte bietenden Darlegungen möchte ich vor allem bemerken, daß ich eine Identität des Johannes von Sterngassen mit dem im Jahre 1333 uns begegnenden Johannes lector domus Colo-

niensis nicht für begründet halte. Denn der Name Johannes war doch auch unter den deutschen Dominikanern so verbreitet, daß sich damit nicht gut Feststellungen von Persönlichkeiten machen lassen. Die Identifizierung der Sterngassen und Korngin hat ohne Zweifel viel Wahrscheinlichkeit für sich. Allerdings ist es auffallend, daß Johannes von Sterngassen in der handschriftlichen Überlieferung seiner deutschen Predigten und Sprüche nie mit dem Namen Korngin bezeichnet wird. Auch bei späteren Erwähnungen, z. B. in dem Lehrsystem der deutschen Mystik[1]) ist unser Mystiker als „der von Sternengassen", nicht als Korngin aufgeführt.

Wenn wir nun nach diesen biographischen Bemerkungen kurz den lateinischen Sentenzenkommentar Johannes von Sterngassen seinen deutschen Predigten und Sprüchen gegenüberstellen, so können sich beide auf den ersten Blick uns recht verschieden anmutende literarische Schöpfungen ganz wohl in einem einzigen Geiste zusammenfinden. Ein Denker, der wie Johann von Sterngassen in seinem Sentenzenkommentar die Begriffe, Gedanken, Schwierigkeiten und Zusammenhänge der spekulativen Theologie scharfsinnig, klar und tief durchgearbeitet hat, konnte ganz wohl in seiner deutschen Muttersprache seine innere Stellungnahme zu den Inhalten, die er im lateinischen Werke in objektiver und unpersönlicher Form entwickelt hatte, auf eine ebenso tiefe wie religiös ergreifende und rednerisch wirksame Art zum Ausdruck bringen. Wenn man nicht an der äußeren Technik des lateinischen scholastischen Werkes festhaftet, sondern sich in die hier uns entgegentretende Ideenwelt des Verfassers einzuleben und einzufühlen sich bemüht hat, wird man in den deutschen Schriften mehr oder minder die ins Persönliche und Deutsche übertragene spekulative Theologie unseres Mystikers wahrnehmen. Seine tiefmystische Betonung des Wirkens und des Gegenwärtigseins

[1]) C. Greith, Die deutsche Mystik im Predigerorden. Freiburg 1861, 171. Zum „System der Mystik" vgl. Ph. Strauch, Zu Greiths Compilatio mystica. Sonderabdruck aus: Hundert Jahre, A. Marcus' und E. Webers Verlag 1818—1918. Bonn 1918.

Gottes im Innersten der Seele steht mit der scholastischen Gedankenwelt seines Sentenzenkommentars nicht im Widerspruch[1]): „Er hat üns geformet an ime und mit ime Er hat üns geformet an ime Wie er üns geformet hat das sult ir merken wir sin ein liecht in siner luterkeit Und ein wort in siner verstentikeit Und ein leben in siner innikeit Alsus hat er üns geformet an ime vor der zit Ze dem andren male Was wir nu sin in der zit In üns ist ein verstentikeit in die ane underlas sprechende ist das wort der drivaltikeit Und in üns ist ein innekeit in der ane underlas würkende ist das leben der ewikeit Zem dritten male was wir werden nach der zit Wir sun in got vereiniget werden weselich und eineklich und gentzlich wie sun wir weselich in got vereiniget werden Es sol geschehen an der schowange und nicht an der wesunge Sin wesen mag nicht ünser wesen werden mer es sol ünser leben sin davon sprichet ouch christus Der dich vatter bekennet und dinen son Jhesum christum Das ist das ewig leben Er sprach nicht das es ewig wesen were.“ Diese Darlegungen Sterngassens bewegen sich auf den Bahnen der Lehre des hl. Thomas, als deren klare, getreue und doch nicht unselbständige Wiedergabe wir den Sentenzenkommentar unseres Mystikers kennen gelernt haben. Es ist thomistische Lehre, daß alle geschöpflichen Dinge, weil Inhalt und Nachbild ewiger göttlicher Ideen, von Ewigkeit Leben in Gott, im Logos, (Verbum) sind[2]) und daß das aus dem Vater hervorgehende göttliche Wort nicht bloß das göttliche Wesen des Vaters, sondern auch das geschöpfliche Sein ausdrückt[3]). Weiterhin vertritt auch Thomas die von Augustinus ausgebaute und in der mittelalterlichen Mystik viel verwertete Lehre, daß die Menschenseele ein Ebenbild der göttlichen Dreifaltigkeit Gottes[4])

[1]) W. Wackernagel, Altdeutsche Predigten und Gebete 164.

[2]) De Veritate qu. 4 a. 8.

[3]) S. Th. I qu. 34 a. 3.

[4]) S. Th. I qu. 93. Johannes von Sterngassen hat I. dist. 3 diese

darstellt. Für die mystische Lehre von der Wirksamkeit und der Gegenwart Gottes in der Menschenseele und von der diesseitigen Gottvereinigung des Menschen liegt in den thomistischen Gedanken über die innerste und innerlichste Mitwirkung Gottes zu jedem geschöpflichen Akte, über die Teilnahme an der göttlichen Natur durch die Gnade und über die übernatürliche Einwohnung Gottes in der Seele eine theologische Grundlegung und Voraussetzung. Im Anschluß an Thomas sieht auch Johannes von Sterngassen das primäre und wesentliche Element der jenseitigen beseligenden Gottvereinigung in der unmittelbaren und unverhüllten Anschauung Gottes. Sehr beachtenswert ist die entschiedene und klare Weise, in der unser Theologe jede pantheistische Vorstellung von der jenseitigen Gottvereinigung ablehnt und diese Einheit als eine Einheit der Gottesanschauung, aber nicht als eine Wesenseinheit und Wesensvermischung hervorhebt. Ich möchte hier darauf hinweisen, daß in dem von Greith übersetzten Lehrsystem eines ungenannten deutschen Mystikers die ganze obige Textstelle des Johannes von Sterngassen übernommen ist, daß aber die Wendungen, in denen er pantheistische Deutungen abwehrt, hier weggelassen sind. Der betreffende Passus lautet bei Greith: „Zum Dritten: was werden wir nach der Zeitlichkeit? Wir sollen mit Gott vereiniget werden wesentlich und einiglich und gänzlich; und davon spricht auch Christus: Dich, Vater, zu erkennen und deinen Sohn Jesum Christum — das ist das ewige Leben[1].“

In der gleichen Predigt wendet sich Johannes von Sterngassen gegen eine Verwischung des Unterschiedes zwischen

Lehre von der imago dei in der Menschenseele in zwei quaestiones principales behandelt. Die erste quaestio principalis umfaßt folgende Artikel: 1. Utrum imago dei sit in homine; 2. Utrum imago sit in creaturis rationabilibus; 3. Utrum imago plus sit in angelis quam in homine; 4. Utrum imago representet trinitatem personarum. Die zweite quaestio principalis zerfällt in diese Artikel: 1. Utrum essentia anime sit ejus potentia; 2. Utrum imago sit in anima secundum actus vel secundum potentias; 3. Utrum imago sit in anima per comparationem ad objectum, quod est deus.

[1]) C. Greith, a. a. O. 171.

Seele und Gott[1]): „Was meinet das so vil noch denne geleerter liuten ist die so kûme erliden mögen das man die sele so nach in götlich wesen setzet Und das man ir so vil götlicher glichheit zuo eigent Wüssent ez ment nicht anders denne das si den adel der sele nicht bekennent vf das aller hoechste Bekannten uf den adel der sele vf das hoechste Sin entwüsten an etlichem puncte wa si underscheit vinden solten zwüschent ir und gotte. Secht welten ir mir umbe got helfen werben das er mich in einer sach behnete in der ich vil gearbeitet han. Johannes von Sterngassen hat ja auch in seinem Sentenzenkommentar im Anschluß an Thomas die Frage erörtert: Utrum anima sit de essentia dei und hier die Wesensverschiedenheit von Gott und Seele bejaht[2]).

Es sind dies einige Proben, welche den Zusammenhang zwischen dem scholastischen Sentenzenkommentar und dem leider nur in geringem Umfang uns erhaltenen deutschen mystischen Schrifttum Johanns von Sterngassen uns kundtun. Volle Übereinstimmung herrscht besonders in der Ablehnung jeder pantheistischen Verwischung des Unterschiedes zwischen dem absoluten unerschaffenen Sein und dem endlichen geschöpflichen Sein, zwischen Gott und Seele. So sehr unser Mystiker die Immanenz Gottes in der Seele betont, ebenso sehr ist er auch sich über die Transzendenz Gottes klar. Johannes von Sterngassen geht in seiner Scholastik und Mystik nicht die Wege des neuplatonisch gerichteten Meisters Eckhart, dessen Schüler er nicht gewesen, sondern er schließt sich enge an Thomas von Aquin an, aus dessen Schule er hervorgegangen ist.

---

[1]) W. Wackernagel, a. a. O. 165.

[2]) II. Sent. dist. 13, 14, 15 qu. principalis 1 a. 2. Vgl. Thomas II. Sent. dist. 17 qu. 1 a. 1 und S. Th. I qu. 90 a. 1. Eine prinzipielle Auseinandersetzung mit dem Pantheismus überhaupt bietet Sterngassen in I. Sent. dist. 8 qu. principalis 1 a. 3: Utrum deus sit esse formale omnium rerum. Vgl. Thomas I. Sent. dist. 8 qu. 1 a. 2: Utrum deus sit esse omnium rerum.

2. Die Medela animae languentis (Pratum animae) des Gerhard von Sterngassen.

Von Gerhard von Sterngassen, der in den ersten Jahrzehnten des 14. Jahrhunderts im Dominikanerkloster zu Köln als Prediger und Seelsorger wirkte, ist bisher nur eine deutsche Predigt, die er am Antoniustage im Kölner Antoniuskloster gehalten hat, gedruckt. Sie ist ein Bestandteil des von Fr. Pfeiffer[1]) edierten vielumstrittenen Heiligenlebens Hermanns von Fritzlar[2]). Da es sich hier um Wiedergabe einer Antoniuslegende handelt, so fällt aus dieser Predigt keinerlei Licht auf die mystische, philosophische und theologische Richtung Gerhards von Sterngassen. Quétif-Échard teilen dem Gerardus Coloniensis zwei lateinische Schriften zu[3]): eine Medulla animae oder, wie andere lesen wollen, Medela animae und eine Recreatio animae. Zugleich beklagen sie, daß diese lateinischen Schriften verloren gegangen oder doch unbekannt in Bibliotheken verborgen sind. Es wird sich hier nicht um zwei Werke, sondern nur um zwei verschiedene Benennungen des gleichen Werkes handeln. Dieses lateinische Werk ist nun erfreulicherweise nicht verloren, sondern handschriftlich erhalten. Meine literarhistorischen Feststellungen bezwecken nicht die Auffindung des Werkes selber, da es in zwei Teilhandschriften schon bekannt, wenn auch nicht untersucht ist. Ich will hier das Werk nur in einer bisher unbekannten anonymen Handschrift, die ich in der Münchener Hof- und Staatsbibliothek nachweisen konnte, vorführen und von ihm eine kurze inhaltliche Darlegung und Würdigung im Rahmen der gleichzeitigen Scholastik und Mystik geben.

Cod. 589 der Stadtbibliothek von Trier (s. XIV) enthält: Liber qui dicitur pratum animarum compilatus a fratre Gerhardo dicto de Sterrengassen ordinis predicatorum, ut in ipso

---

[1]) Fr. Pfeiffer, Deutsche Mystiker I. Leipzig 1845.

[2]) Vgl. G. Lichtenheim, Studien zum Heiligenleben Hermanns von Fritzlar, Halle 1916, wo Seite 1—14 die Anschauungen über Entstehung und literarische Art dieser Sammlung vorgelegt sind.

[3]) Quétif-Échard I, 725.

legentes intimius orent pro eo. Das Initium lautet: Cupientes aliquid breviter ex gestis ac dictis sanctorum patrum de vitiis et virtutibus pro medela languentis anime compilare. Die Schlußworte sind: corona mea in Domino. Finito libro sit laus et gloria Christo. Qui me scribebat Hermannus nomen habebat etc. Dieser Codex enthält den ersten Teil des Werkes Gerhards von Sterngassen. Der zweite Teil ist uns im Cod. 126 (s. XIV) fol. 1ʳ—310ᵛ des Priesterseminars zu Trier erhalten: Secunda pars libri fratris Gerardi ordinis fratrum predicatorum pratum animarum dicti. Initium: Peracta ubi supra. Schluß: dulcedinemque degustavit. Explicit liber qui pratum animarum intitulatur, compilatus a fratre Gerhardo dicto de Sterengassen in Colonia ordinis fratrum Predicatorum, ut in ipso legentes intimius orent.

Ein vollständiges anonymes Exemplar dieses Werkes konnte ich auf Grund der Beschreibung der beiden Trierer Handschriften im Clm. 13587 (s. XIV) feststellen. Dieser Codex, der aus dem Regensburger Dominikanerkloster stammt und mit arabischen Ziffern durchpaginiert ist und 600 Seiten (300 Blätter) umfaßt, enthält dem Kataloge zufolge: Medela languentis animae (ex dictis et gestis SS. Patrum de vitiis et virtutibus) compilata a fratre quodam ordinis praedicatorum. Auf pag. 1 beginnt der Prologus: Incipit prologus in librum, qui medela anime intitulatur compilata a fratre ordinis fratrum predicatorum. Das Initium ist das gleiche wie im Cod. 589 der Stadtbibliothek zu Trier: Cupientes ex gestis ac dictis sanctorum patrum de vitiis et virtutibus aliquid breviter pro medela languentium compilare a vitiis inchoemus. Das erste Buch schließt pag. 283. Auf pag. 284 beginnt das zweite Buch, das im Initium und Text mit Cod. 126 des Priesterseminars zu Trier zusammenfällt. Auf pag. 600 endigt das ganze Werk mit einer conclusio totius operis, die in folgenden Worten ausklingt: Hec intelligit qui hujus vite solius quiete suavis ac lete amoris ardorem aliquando sensit dulcedinemque degustavit.

Wir müssen zunächst eine kurze Übersicht über den Inhalt dieser medela animae, wie wir sie im Anschluß an die

Münchener Handschrift bezeichnen wollen, geben, um ersehen zu können, ob aus diesem lateinischen Werk auch Licht auf die deutsche Mystik Gerhards und seiner Zeitgenossen fällt. Der erste Teil handelt von den Lastern (De vitiis), und zwar zuerst De vitiis in generali et eorum causis (pag. 2—18). Hierauf folgt eine eingehende Abhandlung De vitiis in speciali (pag. 18—147), die sich an die sieben Hauptsünden hält und die aus denselben hervorgehenden sittlichen Fehler darstellt, in Zusammenhängen und Zusammenstellungen, wie sie uns in der Secunda Secundae des hl. Thomas und in den moraltheologischen Werken De vitiis et virtutibus begegnen. An die theoretische Darlegung jedes vitium und auch jeder seiner Teilerscheinungen sind eine Reihe von exempla, Erzählungen aus dem Leben der alten Mönche angefügt. Die ausgiebigste Verwendung dieser Exempla aus dem Mönchsleben begegnet uns auch in der Tugendlehre unseres Autors und ist überhaupt für sein ganzes Werk charakteristisch. Er hat indessen seine Exempla lediglich aus den Vitae patrum, aus dem Leben der ägyptischen Mönche entnommen. Seine Exempla stehen so an Reichhaltigkeit und Abwechslung und kulturgeschichtlichem Interesse hinter den Exempla des Jakob von Vitry oder dem Tractatus de diversis materiis praedicabilibus des Stephanus de Borbone oder dem Liber de exemplis naturalibus des Franziskaners Servasanctus weit zurück[1]). Die großen Sammlungen von Exempla seines italienischen Ordensgenossen Johannes de Sancto Geminiano und seines deutschen Ordensgenossen Konrad von Halberstadt konnten Gerhard von Sterngassen noch nicht zur Verfügung stehen.

[1]) Vgl. G. Frenken, Die Exempla des Jakob von Vitry, München **1914** (Quellen und Untersuchungen zur lateinischen Philologie des Mittelalters, herausgegeben von P. Lehmann V, 1). Hier ist auch S. 3 ff. die Literatur über das „exemplum" in der Predigt des Mittelalters zusammengestellt. Little, Liber exemplorum ad usum predicantium saeculo XIII compositus a quodam fratre Minore Anglico de provincia Hiberniae. Aberdonae 1908. M. Grabmann, Der Liber de exemplis naturalibus des Franziskanertheologen Servasanctus. Franziskanische Studien VII (1920), 85—117.

Neben den exempla finden sich in der Behandlung der einzelnen vitia bei unserem Autor auch kurze, packende Schilderungen des Widerstreites zwischen Laster und Tugend. Es begegnen uns eine Reihe von Kapiteln, welche diesen „conflictus" behandeln. Es seien nur einige wenige angeführt: De conflictu gule et parsimonie (pag. 32), De conflictu mendacii cum veritate (pag. 69), De conflictu tristitie cum gaudio spirituali (pag. 93), De conflictu curiositatis cum vere scientie appetitu (pag. 106). Dieser Widerstreit zwischen Tugend und Laster kommt oft in Dialogform auf eine recht lebendige und anschauliche Weise zum Austrag. Diese „conflictus" gemahnen an frühere Literaturformen, in denen der Kampf zwischen Gutem und Bösem, zwischen Tugend und Laster auf solche Weise dargestellt wurde und die Tugend als die vernünftige und christliche Mitte zwischen fehler- und lasterhaften Extremen triumphiert. Die Psychomachia des Prudentius hat hier jedenfalls das Mittelalter beeinflußt. Eine Abhandlung: „De conflictu virtutum et vitiorum", die früher bald Ambrosius, bald Augustinus, Leo d. Gr. oder Isidor zugeschrieben wurde, stammt von Ambrosius Autpertus († 778). Aus dem 12. Jahrhundert kennen wir eine zu unrecht dem Papst Leo IX. zugeeignete Abhandlung De conflictu vitiorum atque virtutum. In noch lebendigerer und wirksamerer Form als bei Gerhard von Sterngassen tritt uns dieser Wettstreit zwischen Tugend und Laster in dem 1505 vollendeten, im Clm. 26827 uns erhaltenen Liber de divina sapientia des Dominikaners Jakob von Lilienstein entgegen, der ein ausführliches Kapitel: De conflictu virtutum et vitiorum coram dominica sapientia et responsio ejus hat. Tugend und Laster werden redend eingeführt und ihren Widerstreit entscheidet schließlich die Weisheit zugunsten der Tugend[1]).

In der Schilderung der Laster, um wieder den Gedankengang der Medela animae languentis aufznehmen, nimmt Gerhard von Sterngassen auch auf die Zustände seiner Zeit Rück-

---

[1]) M. Grabmann, Der „Liber de divina sapientia" des Jakob von Lilienstein O. Pr. Beiträge zur Geschichte der Renaissance und Reformation (Festschrift J. Schlecht). Freising 1917, 136.

sicht. So geißelt er an einer Stelle (pag. 31) mit bitterer und derber Satire die Leckerhaftigkeit und Schlemmerei auch in geistlichen Kreisen. Er schildert hier sehr drastisch die verschiedenen Methoden, nach denen die Fische: Salme und Hechten möglichst pikant zubereitet wurden. Auch an den Ordensleuten rügt er den Mangel an Abtötung und macht sich über solche Gesundheitsskrupulanten unter denselben lustig, die in den ihnen mißliebigen Speisen eine Schädigung ihrer Gesundheit erblicken. Man wird bei genauer Durchsicht des Werkes noch mehr solche Anspielungen auf Zeitverhältnisse wahrnehmen. Die Darstellung gewinnt dadurch ein gewisses kulturgeschichtliches Interesse. An die Darstellung der Laster mit all ihren Verzweigungen schließt sich (pag. 147—193) eine Abhandlung De vitiosis, die den traurigen Zustand der dem Laster ergebenen Menschen schildert (De miseriis vitiosorum) und dabei auch die ernsten eschatologischen Bilder von Tod, Fegfeuer, Hölle und Weltgericht entrollt. Den Abschluß des ersten Teiles bildet eine eingehende und eindringlich gehaltene Bußlehre (pag. 193—283), die in gleicher Weise die theoretisch-dogmatischen wie auch die praktisch-pastorellen Gesichtspunkte wahrnimmt und ein noch nicht beachtetes Glied in der langen Kette mittelalterlicher und spätmittelalterlicher Beicht- und Bußbücher bildet. Man kann namentlich aus den Exhortationes inducentes ad paenitentiam (pag. 204—222) den Prediger und praktischen Seelsorger heraushören. Ich will noch aus dieser Bußlehre das Kapitel über die Synteresis (pag. 237) und die ziemlich ausführlichen Darlegungen über das Gewissen hervorheben (pag. 238—246).

Der zweite Hauptteil des Werkes, der der christlichen Tugendlehre gewidmet ist, beginnt mit einer Abhandlung über Gnade und Verdienst (De gratia 287—296; De merito 296—303), die sich im wesentlichen in der Lehre und teilweise auch dem Wortlaut nach an Thomas von Aquin hält und die übernatürliche Vereinigung der Seele mit Gott im Gnadenleben in keiner Weise pantheistisch faßt und deutet. Die Tugendlehre selber wird durch Darlegungen über die Tugend im all-

gemeinen (De virtutibus in generali 303—312) und über die Tugendhaften (De virtuosis 312—325) eingeleitet und in die Lehre von den Kardinaltugenden (325—390), von den dianoetischen Tugenden (De virtutibus intellectualibus 390—393) und von den theologischen Tugenden (393—426) gliedert. Auch in der Behandlung der göttlichen Tugenden, besonders des Glaubens und der Liebe, steht Gerhard von Sterngassen unter der Inspiration des hl. Thomas. Die für die Mystik bedeutsamen Erörterungen über die Liebe als Freundschaft zwischen Gott und den Menschen und über die drei Stufen der Liebe sind nahezu wörtlich aus Thomas[1]) herübergenommen. Mit der Lehre von der Liebe hängen die folgenden Abhandlungen über die Gebote (425) und über die evangelischen Räte zusammen. Sehr eingehend und auch innig gehalten ist der Abschnitt über die sieben Gaben des hl. Geistes (439—503), eine Lehre, die ja in der Theorie und Theologie der Mystik eine so große Rolle spielt. Namentlich hat die Theologie des 13. Jahrhunderts seit Praepositinus und Wilhelm von Auxerre der Systematik dieser dona ihr Augenmerk zugewendet, die bei Thomas ihre ausgebildetste Form erhalten hat. Es entstanden Monographien hierüber, die z. B. bei Stephan von Borbone und in großen handschriftlich erhaltenen Fragmenten eine recht umfangreiche Gestalt und praktische Richtung erfahren haben. Gerhard von Sterngassen folgt in der Erklärung der einzelnen Gaben wiederum dem Aquinaten. Während sonst die mystische Beschauung mit dem donum sapientiae in Beziehung gebracht wurde, hat unser Autor die Lehre von der contemplatio und überhaupt die Theorie des mystischen Lebens und Erlebens in den nächsten sehr ausgedehnten Abschnitt über die acht Seligkeiten (De beatitudinibus 503—588) hineingearbeitet. Die 6. Seligkeit „Beati mundi corde, quoniam ipsi Deum videbunt“ gibt ihm Veranlassung, einen ausführlichen Traktat über die vita contemplativa einzuschieben. Zuerst wird das beschauliche dem tätigen Leben gegenübergestellt

---

[1]) S. Th. 2 II qu. 23.

und als das innerlich wertvollere erwiesen (541—552). In der Schilderung des beschaulichen Lebens selbst und seiner verschiedenen Funktionen wie auch in der Bestimmung des Gegenstandes der Beschauung können wir allenthalben die intellektualistische Einstellung des Aquinaten[1]), dem einzelne Kapitel wörtlich entlehnt sind, wahrnehmen. Auch die Einteilungen und Stufenfolgen in der Mystik Richards von Victor sind verwertet. Doch hat Gerhard auch aus Eigenem dazugegeben und sich auf mystische Erlebnisse und Erfahrungen berufen (558). Mystische Innigkeit atmet besonders das Kapitel: Quod anima sit sponsa dei (557). Das von unserem Mystiker entworfene Bild des beschaulichen Lebens geht inhaltlich über die von Thomas seiner theologischen Summa eingefügte Theorie der vita contemplativa (S. Th. 2 II qu. 179—182) hinaus, besonders in den Kapiteln über die inneren Dispositionen der beschaulichen Seele (560) und über die Ursachen (562) und Stufen (567) der Ekstase. Im Wortlaut tritt uns Thomas wieder entgegen im Schlußkapitel, welches die Wonne und Beseligung der Beschauung schildert (568)[2]). Die theoretischen Ausführungen werden sodann durch eine Fülle von exempla belebt, wie überhaupt die Beispiele aus dem altchristlichen Mönchsleben auch im ganzen zweiten Teile der Medela languentis animae ebenso zahlreich wie im ersten Teile verwendet sind. Im systematischen Zusammenhang mit der Lehre von den beatitudines ist die Lehre von der contemplatio auch in einer anonymen Summula theologiae eines deutschen Dominikaners aus dieser Zeit dargestellt, die im Cod. B. X 9 der öffentlichen Bibliothek zu Basel uns erhalten ist und einen ähnlichen Geist bekundet wie unsere Medela animae languentis. Mystischer Hauch weht uns — um den Gedankengang Gerhards von Sterngassen zu Ende zu führen — aus der sehr innigen Darlegung der beatitudo pacis (570—584) entgegen. Nach einer kurzen Abhandlung über die Früchte des hl. Geistes

[1]) S. Th. 2 II qu. 180.

[2]) l. c. qu. 180 a. 7.

(De fructibus) schließt das ganze Werk mit dem Ausblick auf die Seligkeit des Himmels (De gaudio electorum 592—600) ab.

Das ganze Werk macht einen frischen und stellenweise auch persönlichen Eindruck. Der warme und eindringliche Ton des Seelsorgers und Predigers ist an vielen Stellen vernehmbar. Gerhard hat die von ihm im reichen Maße aus anderen Theologen, besonders aus Thomas von Aquin herübergenommenen Texte so in das Ganze hineinverwoben, daß die kompilatorische Art seines Arbeitens sich wenig fühlbar macht. Da er fast nirgends seine Gewährsmänner zitiert — der Name des Aquinaten ist mir trotz der großen aus ihm gemachten Anleihen nie begegnet —, so nimmt sich auf den ersten Blick dieses Werk als wie aus einem Guß geformt aus. Diese Medela animae languentis gehört zur Literaturgattung der Summae de virtutibus et vitiis, als deren Haupttypen in der Scholastik des 13. Jahrhunderts die so betitelten Werke des Franziskaners Johannes de la Rochelle und des Dominikaners Wilhelm Peraldus und die fälschlich dem Alexander von Hales zugeschriebene Summa de virtutibus gelten können. Wilhelm Peraldus († ca. 1270), dessen Summa de virtutibus et vitiis handschriftlich sehr verbreitet war und von Gerson und Geiler von Kaysersberg hoch gewertet wurde, hat seinem Buche auch eine sehr ausführliche Abhandlung über die mystische Beschauung eingegliedert und hat ohne Zweifel auch, wie dies erst im einzelnen untersucht und festgestellt werden müßte, die mittelalterliche Mystik beeinflußt. Die Bedeutung der Medela animae languentis Gerhards von Sterngassen für unsere Kenntnis der deutschen Mystik besteht vor allem darin, daß wir eine systematische Darstellung und Zusammenstellung der Themata hier vor uns haben, über welche vor allem die praktisch gerichteten Mystiker gepredigt haben. Außerdem haben wir hier aus der Feder eines deutschen Mystikers eine eingehende Darstellung der mystischen contemplatio, des mystischen Grunderlebnisses, wobei freilich die psychologische Seite hinter der theologischen Betrachtungsweise zurücktritt. Die spekulative metaphysische

Eigenart der Mystik Meister Eckharts ist diesem Werke Gerhard von Sterngassen ganz und gar fremd. Wir dürfen annehmen, daß er in Köln mit Eckhart zusammengelebt hat, aber als dessen eigentlicher Schüler darf er so wenig wie Johannes von Sterngassen angesprochen werden. Die Medela animae languentis hat keinerlei neuplatonischen Einschlag. Die Summa Ulrichs von Straßburg, die doch in ihrem 6. Buche eine ausführliche Tugendlehre bietet, scheint nicht verwertet zu sein. Die scholastische Hauptauktorität, die dem ganzen Werke die theologische Richtung gibt, ist Thomas von Aquin, dessen theologische Summa an vielen Stellen und ausgiebig wörtlich benützt ist.

3. Die Summa des Nikolaus von Strassburg.

Der dritte deutsche Mystiker, von dem ich in Handschriften lateinische Texte nachweisen konnte, ist Nikolaus von Straßburg. Über Umfang, Inhalt und Charakter seiner deutschen Predigten hat die germanistische Forschung uns ein abgeschlossenes Bild gegeben, in das wohl nicht mehr wesentlich neue Züge eingetragen werden dürften, es sei denn, daß neue handschriftliche Funde ihm sicher zugehörender deutscher Predigten oder Traktate gemacht werden. Zu den 13 Predigten hinzu, die Fr. Pfeiffer ediert hat[1]), hat K. Bihl-

[1]) Fr. Pfeiffer, Deutsche Mystiker des 14. Jahrhunderts I. Leipzig 1845, 261—305. Über Nikolaus von Straßburg siehe Ch. Schmidt, Johannes Tauler. Hamburg 1841, 5 f. W. Preger, Geschichte der deutschen Mystik II, 67—79. N. Paulus, Kirchenlexikon IX², 336—338. S. Deutsch, Realenzyklopädie für prot. Theol XIV³, 84—86. Ph. Strauch, Allgemeine deutsche Biographie 23, 628—630. Cruel, Geschichte der Predigt. Detmold 1879, 441—445. A. Linsenmayer, Geschichte der Predigt in Deutschland bis zum Ausgang des Mittelalters. München 1886, 436—440. A. Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands V, 1. Leipzig 1911, 261, 295, 353. Nebert, Untersuchungen über die Entstehungszeit und den Dialekt der Predigten des Nikolaus von Straßburg. Zeitschrift für deutsche Philologie 33 (1901), 456—485. Nebert, Die Heidelberger Handschrift 641 und die St. Florianer Handschrift XI 284 der Predigten des Nikolaus von Straßburg. Ebda. 34 (1902), 13—45. B. Neuse, Tempora und Modi

meyer[1]) aus einer Stuttgarter Handschrift (Cod. ascet. 9) ein von Pfeiffer übersehenes Predigtfragment veröffentlicht. Über die Eigenart seiner Predigten haben wir Urteile von W. Wackernagel bzw. M. Rieger[2]), W. Preger und Ph. Strauch, welche den theologischen Gehalt, die praktische Richtung und die dramatisch lebendige, volkstümliche und packende Darstellungsform hervorkehren. Die anschauliche, oft in lebhafter Dialogform sich bewegende, an Bildern und Gleichnissen reiche Predigtweise gemahnt an Berthold von Regensburg. Für die Volkstümlichkeit unseres Predigers spricht der Name Cleusli, den er in den Handschriften führt. Strauch hat auch über seine Lehrrichtung sich geäußert und dieselbe als der Hauptsache nach thomistisch, gelegentlich auch eckhartisch gekennzeichnet. Es läßt sich eben aus deutschen Predigten mit vorwiegend praktischer Richtung der metaphysische und theologische Standpunkt des Autors nur sehr ungefähr erschließen, zumal wenn Zahl und Umfang der Predigten ziemlich begrenzt sind.

Während wir über persönliche Beziehungen der beiden Sterngassen zu Meister Eckhart keine sicheren Mitteilungen in den Quellen haben, hat Nikolaus von Straßburg aktiv am Geschicke des großen Mystikers Anteil genommen. Durch ein von Denifle[3]) ediertes päpstliches Schreiben vom 1. August 1325 wurde Nikolaus von Straßburg, einst Lektor im Ordenskonvent zu Köln, zugleich mit seinem italienischen Ordensgenossen

---

bei Nikolaus von Straßburg. Münster 1893. W. Dolch, Die Verbreitung oberländischer Meisterwerke im Niederländischen, Weida 1909, 62—68: Nikolaus von Straßburg und des Lesemeisters von Straßburg Predigt vom goldenen Berg.

[1]) K. Bihlmeyer, Kleine Beiträge zur Geschichte der deutschen Mystik, Beiträge zur Geschichte der Renaissance und Reformation (Festschrift J. Schlecht). München und Freising 1917, 46—50.

[2]) W. Wackernagel, Altdeutsche Predigten und Gebete 393—398.

[3]) H. Denifle, Der Plagiator Nikolaus von Straßburg. Archiv für Kirchen- und Literaturgeschichte des Mittelalters IV (1888), 312—329. Über die Beteiligung des Nikolaus von Straßburg am Eckhartprozeß vgl. auch den Artikel von F. Vernet über Eckhart in Vacant-Mangenots Dictionnaire de théologie catholique IV, 259 ff.

Benedikt von Como zum Vikar des Ordensgenerals und Visitator der deutschen Provinz ernannt. In die Zeit dieser Wirksamkeit (1325—1329) fällt auch der 1326 vom Erzbischof von Köln gegen Meister Eckhart angestrengte Prozeß, in welchem Nikolaus zu Gunsten seines Ordensgenossen tätig war und deshalb als „fautor et defensor maximus fratris Aycardi et haereseum suarum“ bezeichnet wurde.

Ch. Schmidt hatte auch eine lateinische Schrift des Nikolaus von Straßburg, einen Traktat De adventu Christi in einer 1870 verbrannten Straßburger Handschrift eingesehen und der Gelehrsamkeit und Belesenheit des Verfassers hohes Lob gespendet. Denifle hat nun in zwei Handschriften des 14. Jahrhunderts, einer Berliner (ms. theol. lat. Q. 175) und Erfurter (Q. 154) diesen Traktat wieder aufgefunden und den Nachweis erbracht, daß derselbe nichts anderes als ein grobes Plagiat aus den beiden 1300 geschriebenen Abhandlungen des Johannes Quidort von Paris: De adventu Christi secundum carnem und De antichristo vorstellt. Nikolaus hat nur Umstellungen gemacht und das Ganze übersichtlicher gestaltet und hat dieses mit einer leichten Mühe überarbeitete Werk dem Papste und dem Erzbischof Balduin von Trier mit einer Widmung als Frucht seiner eigenen Studien zugesendet. Das hohe Lob, das Ch. Schmidt diesem Traktat und dessen angeblichem Verfasser Nikolaus von Straßburg spendet und das auch von W. Preger übernommen wird, gebührt also dem Johannes Quidort von Paris, der wirklich ein bedeutender Schriftsteller gewesen ist. In dem von G. F. Warner und J. P. Gilson veröffentlichten: Catalogue of Western Manuscripts in the Old Royal and King's Collections des British Museum begegnet uns ein zweiter Fall einer solch kompilatorischen oder vielmehr plagiatorischen Tätigkeit des Nikolaus von Straßburg[1]). Cod. 7 D · XXVI der Royal Manuscripts enthält von fol. 28ʳ an „Flores de gestis beate Marie“, denen ein Widmungsschreiben des Dominikaners Nikolaus von Straßburg an den päpstlichen Notar Bernardus

[1]) Vol. I, London 1921, 193 f.

Stephani vorangestellt ist. Daran reiht sich von fol. 138r an, gleichfalls unter der Flagge des Nikolaus von Straßburg segelnd, eine Abhandlung: „De beato evangelista Johanne.“ Beide Schriften, die auch in anderen Handschriften vorkommen und die Exzerpte aus früheren Autoren darstellen, sind nicht literarisches Eigentum des Nikolaus von Straßburg. Die erstere Abhandlung, mit der sich auch B. Hauréau[1]) beschäftigt hat, wird bald dem Johannes von Damaskus, bald dem Petrus Comestor, bald dem Vinzenz von Beauvais, unter dessen von Amerbach 1481 zu Basel edierten Opuscula sie abgedruckt ist, zugeteilt. Denifle fällt ein sehr scharfes Urteil über den Plagiator Nikolaus von Straßburg: „Nikolaus von Straßburg war unfähig, dem Papst und dem Erzbischof von Trier ein von ihm selbst verfaßtes Werk zu dedizieren; er war in gleicher Weise unfähig, sich ein richtiges Urteil über die Lehrmeinungen Meister Eckharts zu bilden und die Tragweite derselben zu ermessen.“ So sehr wir nach unseren heutigen Begriffen vom literarischen Eigentum ein solches, in der mittelalterlichen Literatur nicht allein dastehendes Plagiat zurückweisen müssen, so dürfte doch Denifles Urteil über die Persönlichkeit des Nikolaus angesichts der deutschen Predigten desselben, die doch nicht gut abgeschrieben sein können, wohl etwas zu temperamentvoll sein.

Die wissenschaftliche und literarische Bedeutung des Nikolaus von Straßburg dürfte wiederum aufs neue zur Diskussion gestellt werden, da durch neu aufgefundene lateinische Texte sein Schrifttum gerade nach der wissenschaftlichen und philosophischen Seite sich wesentlich verbreitert hat. Ich habe vor mehreren Jahren eine Reihe von Fragmenten einer diesem deutschen Dominikaner zugeschriebenen Summa feststellen können, über die noch eine kurze nachweisende Mitteilung erfolgen soll. Diese Fragmente haben mir den Weg zur Auffindung dieser großen philosophischen Summa gebahnt.

---

[1]) Notices et extraits de quelques manuscrits de la bibliothèque nationale VI. Paris 1893, 45 f.

Die Feststellung dieser Bruchstücke der lateinischen Summa philosophiae des Nikolaus von Straßburg müssen wir im Rahmen eines ungedruckten, für die spätmittelalterliche Kultur- und Geistesgeschichte nicht uninteressanten Werkes, der Catena aurea entium des westfälischen Dominikaners Heinrich von Herford († 1370) vornehmen. Bisher ist nur sein von A. Potthast ediertes Chronicon sive de rebus memorabilibus, das ihm unter den Geschichtsschreibern des 14. Jahrhunderts einen angesehenen Platz verschafft hat, näher bekannt und Gegenstand der einen und anderen Einzeluntersuchung gewesen. Potthast kommt in den ausführlichen Prolegomena zu seiner Ausgabe kurz auch auf die anderen Schriften Heinrichs zu sprechen[1]. Er hat von denselben, auch von der Catena aurea entium keine Handschrift gesehen und ist auf ältere Literaturhistoriker angewiesen. Antonius Senensis O. Pr., kurz auch wegen seiner Heimat als Lusitanus zitiert, hatte in der Bibliothek des Dominikanerklosters S. Domenico in Neapel eine Handschrift der Catena aurea entium eingesehen. Seinen kurzen Bericht hat Possevin, auf den sich Potthast beruft, übernommen. Aus Quétif-Échard, den er hier nicht zitiert, hat Potthast eine Beschreibung einer Pariser Handschrift, des jetzigen Cod. lat. 5792 der Pariser Nationalbibliothek. Da dieser Codex nur das 9. und 10. Buch enthält, so ist auch der Bericht bei Quétif-Échard hier unzureichend. Gerade der Prologus zum gesamten Werk, in welchem Heinrich von Herford eine Zusammenstellung seiner Schriften gibt, ist so bei Quétif-Échard nicht veröffentlicht. In neuerer Zeit hat Fr. Diekamp auf Anregung H. Finkes zwei vatikanische, sich ergänzende Teilhandschriften der Catena aurea entium, die Codd. Vat. lat. 3025 und 4310 untersucht und in einer kurzen Abhandlung darüber Bericht erstattet[2]. Diekamp ediert den Prologus auf Grund dieser

[1] A. Potthast, Liber de rebus memorabilibus sive Chronicon Henrici de Hervordia. Göttingen 1859.

[2] Fr. Diekamp, Über die schriftstellerische Tätigkeit des Dominikaners Heinrich von Herford. Zeitschrift für vaterländische Geschichte und Altertumskunde, herausgegeben von dem Verein für Geschichte und Altertumskunde Westfalens 57 (1899), 1. Abt. 90–103.

zwei Handschriften, verbreitet sich kurz über die im Prologus aufgeführten Werke und über noch andere hauptsächlich bei Trithemius genannte Schriften Heinrichs und gibt dann die lateinischen Titelüberschriften der 10 Teile der Catena aurea entium. Eine eingehendere Untersuchung, vor allem eine Quellenanalyse dieser Enzyklopädie, lag nicht in seiner Absicht. Diekamp schließt seine dankenswerten Darlegungen mit dem Satze: „Ob dieses Buch aus älteren, jetzt verschollenen Werken Fragmente aufbewahrt hat und es sich deshalb lohnen kann, sich damit näher zu beschäftigen, wage ich nach dem flüchtigen Einblick, den ich in seinen Inhalt tun konnte, weder zu bejahen noch zu verneinen."

Ich habe nun diese Catena aurea entium näher auch auf ihre Quellen untersucht und bei dieser Untersuchung die Fragmente der theologischen Summa des Mystikers Nikolaus von Straßburg vorgefunden. Und zwar habe ich mich dabei an eine bisher noch nicht herangezogene Handschrift, die sich in Erfurt findet, gehalten. Cod. F. 370 enthält auf 227 Blättern die sechs ersten Bücher der Catena aurea entium. Amplonius Ratinck bemerkt in seinem Katalog: Item sex primi libri Hervordiani de Cathena aurea optimi et rarissimi. Am Schluß der Handschrift selber ist der Verfasser ausdrücklich genannt: Finit sextus liber cathene auree fratris Henrici de Hervordia ord. fratrum predicatorum in conventu Myndensi provincie Saxonie. Daran reiht sich der von gleicher Hand geschriebene Cod. F. 371, der auf 134 Blättern das 7. und 8. Buch des Werkes enthält. Beide Handschriften entstammen der 2. Hälfte des 14. Jahrhunderts, sind also zeitlich dem Verfasser sehr nahe, während die beiden vatikanischen Codices dem 15. Jahrhundert entstammen[1]). In einer dritten Erfurter Handschrift ist uns das 9. Buch überliefert. Der Sammelcodex Q. 295 enthält in einer flüchtigen Kursive des späteren 14. Jahrhunderts geschrieben von fol. 52^r—99^v das 9. Buch: Nona pars aureee cathene entium vel problematum fr. Henrici de Hervor-

[1]) W. Schum, Beschreibendes Verzeichnis der amplonianischen Handschriftensammlung. Berlin 1887, 258 f.

dia ord. pred. Schließlich findet sich noch im Cod. Q. 146 fol. 1r—104r der Erfurter Bibliothek Heinrichs Abhandlung: De conceptione virginis gloriose, von welcher sonst keine Handschrift bekannt ist. Quétif-Échard kennen diese Schrift nur aus Zitaten im zehnten Teile der Catena aurea.

Daß nun die beiden zusammengehörigen älteren und leserlicher geschriebenen Erfurter Handschriften F. 370 und F. 371 einen besseren Text als die beiden gleichfalls zusammengehörigen und ebenfalls von einer Hand geschriebenen vatikanischen Codices bieten, davon habe ich mich schon bei der Kollationierung des Prologus überzeugt. Cod. F. 370 fol. 21r gibt an all den Stellen, an denen im Cod. Vat. lat. 4310 die Lesung unsicher ist, einen ganz klaren Text und hat auch sonst die eine und andere bessere Leseart. Unter den im Prologus angeführten Schriften Heinrichs ist ganz deutlich auch im Erfurter Codex die Abhandlung De proverbiis theutonice aufgeführt, die anderwärts mehrfach fehlt. Heinrich von Herford hat also auch eine deutsche Schrift über die Sprichwörter verfaßt.

Eine eingehende Inhalts- und Quellenanalyse und eine allseitige Würdigung liegt außerhalb dieser Nikolaus von Straßburg gewidmeten Untersuchung. Doch wird ein kurzer Einblick in den Aufbau und Zusammenhang des Werkes für unsere Zwecke nicht nutzlos sein. Heinrich von Herford will, wie es sein Prologus nach einem Überblick über seine bisherige literarische Tätigkeit erklärt, in diesem seinem letzten Werk, das er als: Catena entium aurea vel problemata fratris Henrici de Hervordia betitelt, den Gesamtbereich alles Seienden in seiner inneren Verkettung, in seinem Zusammenhang und in seiner Aufeinanderfolge enzyklopädisch darstellen. Er teilt das Ganze in zehn Bücher, jedes Buch zerfällt in ansae, die wiederum in quaestiones sich gliedern. Die sechs ersten Bücher sind als erster Teil, die vier letzten Bücher als zweiter Teil zusammengefaßt. Zu Beginn des ersten Teiles, gleichsam als metaphysisches Prooemium zu allen Büchern, wird die Lehre von den allgemeinsten Bedeutungen des Seienden, wie sie Thomas in De veritate qu. 1 a. 1 mit unübertrefflicher Klarheit und Kürze entwickelt

hat, in wörtlicher Wiedergabe des thomistischen Textes dargelegt. Das erste Buch handelt über das göttliche Sein im weiteren Sinne. In der ersten ansa umfaßt die Abhandlung de deo et de diis gentium nicht bloß die spekulative christliche Gotteslehre, sondern auch eine Darstellung der antiken griechischen und römischen Götterlehre, wo eine Menge von antiken Autoren zitiert und verwertet wird. Die zweite ansa des ersten Buches behandelt unter dem Titel De ente divino creato die Lehre von den Engeln und Dämonen. Das zweite Buch ist De ente naturali überschrieben und erörtert in fünf ansae die allgemeinen metaphysischen Begriffe, sodann die Ursachenlehre, die Theorie der Bewegung, die Lehre von Ort und Zeit, gibt somit einen Grundriß der Metaphysik und Naturphilosophie. Das dritte Buch, das den Titel: De celis, que sunt entia naturalia ingenerabilia et incorruptibilia trägt, behandelt in Gedankengängen der aristotelischen Schrift De caelo et mundo und mit reicher Verwertung der damals bekannten antiken und arabischen astronomischen Literatur die Lehre vom Himmelsgebäude, von den Himmelssphären und Himmelskörpern. Im vierten Buch wird die Lehre von den Elementen im allgemeinen und von Feuer, Luft und Erde im einzelnen dargestellt. Die Lehre von der Erde in der 5. ansa dieses Buches ist eine sehr bemerkenswerte Geographie, in welcher Deutschland und Westfalen die Hauptstelle einnehmen. Zuerst bespricht Heinrich in einer Reihe von Fragen die deutschen Länder, dann die Flüße Elbe, Donau, Neckar, Oder, die in Paderborn entspringende Pader, die Fulda, Werra und Weser, schließlich verschiedene Städte, wie Aachen, Braunschweig, Lübeck usw. Allenthalben kommt das westfälische Heimatgefühl zur Geltung. Es sind in diesen geographischen Darlegungen, die lediglich Deutschland berühren, auch eine Reihe von Quellen, z. B. die Historia Slavorum, die Historia Saxonum, Henricus Helmoldi verwertet, die größtenteils auch im Chronicon des Heinrich von Herford uns begegnen. Diese Geographie, welche noch nicht beachtet sein dürfte, hebt sich durch ihre spezifisch deutsche westfälische Eigenart ab von anderen mittelalterlichen geogra-

phischen Darstellungen, etwa in dem enzyklopädischen Werk De propietatibus rerum (lib. XIV und XV) des Bartholomaeus Anglicus oder von Alberts d. Gr. Schrift De natura locorum. Das fünfte Buch (De vaporibus, exhalationibus aëris et aque impressionibus) ist eine hauptsächlich an Alberts d. Gr. Kommentar zu den aristotelischen Meteorologica orientierte Darstellung der Meteorologie im damaligen Sinne. Das sechste Buch, welches von den Steinen und Metallen handelt, ist eine hauptsächlich von Albert inspirierte Mineralogie. Das siebente Buch, mit welchem der zweite Hauptteil und auch Cod. F. 371 zu Erfurt beginnt, ist De vegetabilibus et plantis betitelt und handelt eingehend über das Pflanzenleben im allgemeinen, über Kräuter, Bäume, über Landwirtschaft und Ackerbau. Er erwähnt hier wie auch bei Benennung anderer Naturdinge sehr häufig die deutschen Namen. An diese Botanik reiht sich die Zoologie im achten Buch, das über die Tiere im allgemeinen und über die Luft-, Wasser- und Landtiere im einzelnen sich verbreitet. Für Botanik und Zoologie sind Alberts Werke De vegetabilibus und De animalibus die Hauptquellen. Mitunter beruft er sich auch auf eigene Beobachtungen und Erfahrungen. Die beiden letzten Bücher sind der Lehre vom Menschen gewidmet. Das neunte Buch handelt von der menschlichen Seele, dem Formalprinzip, durch welches der Mensch im Sein konstituiert wird, vom Wesen, von den Kräften, Tätigkeiten usw. der Seele und ist zu einer thomistisch gerichteten Psychologie ausgebaut. Das zehnte Buch hat den Menschen an sich in seinen natürlichen und übernatürlichen Beziehungen und Bestimmtheiten zum Gegenstand und findet in der Lehre von der jenseitigen beseligenden Gottvereinigung seinen Abschluß. Das Werk kehrt so am Schlusse zu seinem Ausgangspunkte zurück. Die goldene Kette alles Seienden, so bemerkt zusammenfassend Heinrich, die von Gott, dem Urgrund aller Dinge, ausgeht und durch alle Formen des geschaffenen Seins hindurchzieht, wird in der Verbindung des Menschen mit Gott vollendet und wieder in Gott, dem *A* und *Ω*, dem ersten Prinzip und letzten Ziel abgeschlossen.

Die kompilatorische Arbeitsweise Heinrichs von Herford bringt es mit sich, daß er ähnlich wie in seinem Chronicon auch in diesem Werke eine Fülle von Autoren benützt und auch größere Textstücke aus denselben herübernimmt. Es kann hier nicht meine Aufgabe sein, dieses umfassende Quellenmaterial im einzelnen festzustellen. Für die Überlieferungsgeschichte antiker und mittelalterlicher Schriftsteller würde eine solche Untersuchung nicht ohne Ertrag sein. Die Belesenheit eines das ganze damalige Zeitwissen enzyklopädisch zusammenfassenden Schriftstellers, in dessen Geistesleben historisches Interesse, naturwissenschaftliche Kenntnisse und die philosophisch-theologische Spekulation sich verbinden, wird durch diese Quellenbenützung trefflich illustriert. Für unsere Zwecke genügt es, die in der Catena aurea entium zitierten scholastischen Autoren zu benennen. Die am häufigsten verwerteten Autoren sind Albert d. Gr. und Thomas von Aquin. In den naturwissenschaftlichen Büchern ist Albertus d. Gr., wie wir schon bei der Inhaltsübersicht bemerkt haben, die maßgebende Auktorität. In metaphysischen, psychologischen und theologischen Fragen wird Thomas besonders in seiner theologischen Summa viel verwertet. Auch die Schule des Aquinaten ist in einer ziemlich ausgiebigen Heranziehung der ungedruckten Quodlibeta des Petrus von Alvernia, Bernhard von Clermont und Nikolaus Triveth von Einfluß auf Heinrich gewesen. Eine thomistische Quelle ist auch der Sentenzenkommentar des Petrus de Palude. Hingegen finden wir die eigentliche Schule Alberts d. Gr. nicht vertreten. Ulrich von Straßburg und Dietrich von Freiberg sind nirgends zitiert, wie überhaupt das neuplatonische Element nicht zur Geltung kommt. Nur ein praktischer Theologe aus Alberts Schule, Johannes Lektor von Freiburg, begegnet uns nur ganz gelegentlich. Von Scholastikern außerhalb der Dominikanerkreise sind mir John Pecham mit seiner Perspektiva und Pietro d'Abano als Kommentator der pseudo-aristotelischen Problemata aufgefallen. In dieser Reihe von Heinrich benützter scholastischer Autoren nimmt nun gerade Nikolaus von Straßburg eine ganz be-

vorzugte Stellung ein, indem große Fragmente einer Summa des Nicolaus de Argentina wörtlich wiedergegeben werden. Es finden sich nicht weniger als 76 teils größere teils kleinere Textfragmente, an deren Anfang oder Ende Nicolaus de Argentina oder Nicolaus de Argentina in summa als Verfasser genannt ist. Die weitaus meisten Stücke (68) sind in das zweite Buch der Catena aurea entium, und zwar in die allgemeine Ursachenlehre aufgenommen. Die quaestiones 2—16 (Erfurter Handschrift F. 370 fol. 56^{r}—57^{v}), 65—103 (fol. 65^{r}—69^{v}) der zweiten ansa dieses Buches, die De causis communibus in 117 quaestiones handelt, sind aus der Summa des Nikolaus von Straßburg wörtlich entnommen. Die dritte ansa des gleichen Buches, welche die Lehre von der Bewegung erörtert, entnimmt die quaestiones 4, 6, 8—14 (fol. 72^{r}—74^{r}), 31—34 (fol. 76^{v}—77^{v}) aus Nikolaus von Straßburg. Im dritten Buch bringt die ansa 1, welche das ganze Himmelsgebäude nach seinem substantiellen und akzidentellen Sein ins Auge faßt, die quaestiones 14, 15, 18 (fol. 91^{r}—91^{v}), 27—30 (fol. 92^{v}—93^{v}) aus Nikolaus von Straßburg. Ein einziges solches Fragment ist qu. 8 (fol. 96^{r}) der ansa 2 dieses Buches, eine auf das Leuchten der Sterne sich beziehende Erörterung. Von der ansa 3 des gleichen Buches, die astronomische Einzelfragen bespricht, sind die quaestiones 9 (fol. 104^{r}), 35 (fol. 107^{v}), 41 (fol. 108^{v}), 54 (fol. 110^{v}) aus Nikolaus von Straßburg herübergenommen. Schließlich bringt noch solche Textstücke die mit der allgemeinen Elementenlehre sich befassende ansa 1 des 4. Buches, und zwar die quaestiones 21—23 (fol. 117^{v}—118^{r}). Es sind also metaphysische, naturphilosophische und naturwissenschaftliche Themata, in denen Nikolaus von Straßburg von Heinrich von Herford das Wort zugeteilt erhält.

Um kurz auf den Inhalt dieser Textfragmente einzugehen, so sind in philosophischer Hinsicht die auf die Ursachenlehre bezüglichen quaestiones am meisten in Betracht zu ziehen. Es ist hier vor allem die Kausalität des geschöpflichen Agens gegenüber der Materie und Form abgegrenzt. Das geschöpfliche Agens kann die Materie weder hervorbringen noch zer-

stören, es kann die Materie nur, insofern sie quantitativ bestimmt ist, erreichen. Kein geschöpfliches Agens kann eine Wesensform zerstören, ohne eine neue Form einzuführen und umgekehrt keine neue Form einführen, ohne die frühere zu zerstören. Eine Wesensform, die ihrer Natur nach nicht aus der Potenz der Materie eduziert werden kann, wie die menschliche Geistseele, entzieht sich überhaupt der hervorbringenden Tätigkeit der geschöpflichen Ursache. Es kann auch keine akzidentelle Form an einem Dinge hervorgebracht werden, wenn nicht die dazu konträre akzidentelle Form zuvor beseitigt ist. Es gilt dies bei realen akzidentellen Formen, hingegen ist dies bei den intentionalen Formen mit guten Gründen bestritten. Ein geschaffenes Agens kann auch eine zerstörte Form nicht wieder als numerisch dieselbe ins Dasein setzen. Als gemeinsame charakteristische Merkmale aller geschöpflichen Wirkursachen werden in Bezug auf die Wirkung angegeben, daß jedes agens irgendwie ein Sein hervorbringt, das die erste und nächste Wirkung dieser geschöpflichen Tätigkeit immer ein Akzidens ist und daß jede geschöpfliche Wirkung eine sekundäre, die Wirkung des göttlichen primum agens voraussetzende Wirkung ist. Für die Wirkungsweise des geschöpflichen Agens ist charakteristisch, daß sie mit Bewegung und Veränderung verbunden ist. Der Akt selber ist an jedem geschöpflichen Agens ein Akzidens. Die kausale Tätigkeit der endlichen Wirkursache disponiert zuerst die Materie, führt dann die Form ein und beursacht das Sein. Eingehendere Erörterungen gelten der aristotelisch-scholastischen Lehre von der eductio formae e potentia materiae. Auch der Unterschied zwischen dem Tätigsein des agens naturale und des agens artificiale, die beide wieder als Hauptursache (causa principalis) und werkzeugliche Ursache (causa instrumentalis) betrachtet werden können, wird dargelegt. Besondere Aufmerksamkeit wird in diesen Fragmenten der Lehre von der Form zugewendet. Diese Darlegungen werden eröffnet mit einer ganz kurzen Erklärung der aristotelischen Bezeichnung der Form als quoddam divinum et optimum et appetibile (*ὄντος γάρ τινος θείου καὶ ἀγαθοῦ*

καὶ ἐφετοῦ 192 a 16). Es wird die Form betrachtet in ihrem Verhältnis zum Sein und Tätigsein. Während die substantiale Form keine Intensivitätsgrade (intensio et remissio) zuläßt, können akzidentelle Formen solche Gradunterschiede haben wohl nicht ihrem Inhalt nach, wohl aber auf Grund der Stärke des gegenseitigen Aufeinanderwirkens der Dinge. Eingehende Darlegungen sind unter den akzidentellen Formen besonders den sekundären Sinnesqualitäten gewidmet. Bei der Erörterung des Gesichts- und Gehörsinns ist besonders die Theorie des Spiegels und die Lehre vom Echo ausführlicher besprochen.

Es behandeln sonach diese Textfragmente der Summa des Nikolaus de Argentina nur philosophische, speziell methaphysische und naturphilosophische Themata. Dogmatische und mystische Fragen sind in keiner Weise berührt. Die Darstellung ist klar und bestimmt, die Beweisführung kurz und vielfach in syllogistische Form gekleidet. Der philosophische Standpunkt ist der aristotelische, wie ihn Albert d. Gr. und Thomas von Aquin vertreten. Aristoteles ist auch häufig zitiert, sonst sind Avicenna und Averroes angeführt. Neuplatonische Gedanken, die doch in der Ursachenlehre hätten Verwendung finden können, machen sich nicht bemerkbar.

Wenn wir nun diese rein philosophischen Textfragmente, in denen die aristotelische Scholastik ausschließlich herrscht, mit den deutschen Predigten des Nikolaus von Straßburg mit ihrer packenden, volkstümlichen, anschaulichen und praktischen Art in Beziehung setzen, so lassen sich schon deswegen keine Verbindungslinien sehen, weil die Stoffe gänzlich verschieden sind und in diesen lateinischen Stücken theologische Gegenstände und auch die für die Mystik fruchtbaren metaphysischen Fragen nicht behandelt sind. Und doch dürfen wir den Prediger und Mystiker Nikolaus von Straßburg als den Verfasser auch der lateinischen Texte betrachten. Allerdings ist sonst nirgends eine theologische Summa desselben erwähnt. Bei Quétif-Échard ist Nikolaus von Straßburg überhaupt nicht berücksichtigt. Aber die Bezeugung ist bei Heinrich von Her-

ford zu deutlich, er nennt fort und fort Nicolaus de Argentina als Verfasser dieser vielen Textstücke, was nur erklärlich ist, wenn ihm eine vollständige Summa unter dem Namen des Nicolaus de Argentina vorgelegen war. Es ist aus dieser Zeit sonst kein Schriftsteller Nikolaus de Argentina als unser Dominikanerprediger bekannt. Außerdem ist zu bedenken, daß Heinrich von Herford, der Ende des 13. Jahrhunderts geboren wurde und frühzeitig in den Dominikanerorden eintrat, in seinen jüngeren Jahren noch ein Zeitgenosse des dem gleichen Orden angehörenden Nikolaus von Straßburg gewesen ist. Wir dürfen in der Tat Nikolaus von Straßburg als den Verfasser einer Summa betrachten, von der allerdings diese bei Heinrich von Herford aufbewahrten, bisher nicht beachteten Bruchstücke bisher das einzige handschriftliche Zeugnis waren. Es wäre sehr wünschenswert, daß diese Fragmente auch als Bestandteile einer anonymen theologischen Summa sich nachweisen ließen und so auf ähnliche Weise wie der Sentenzenkommentar Johanns von Sterngassen auch die theologische Summa des Nikolaus von Straßburg wieder aufgefunden würde.

Es ist mir nun geglückt, in einer anonymen vatikanischen Handschrift die Summa des Nikolaus von Straßburg dadurch zu entdecken und nachzuweisen, daß ich die bei Heinrich von Herford angeführten Texte aus der Summa Nicolai de Argentina als organische Bestandteile dieses anonymen Werkes nachweisen konnte. Cod. Vat. lat. 3091, eine gewaltige Pergamenthandschrift des 14. Jahrhunderts, enthält von fol. 1^r bis 293^r ein unbenanntes Werk, das im geschriebenen Inventarium als Summa seu compilatio diversarum quaestionum philosophiae et theologiae bezeichnet ist. Hieran schließt sich von fol. 293^v—296^v ein Inhaltsverzeichnis, das die Titel der einzelnen Bücher, Quästionen und Artikel in größter Ausführlichkeit bietet. Die in diesem Inhaltsverzeichnis angegebenen Zahlen der Folien stimmen mit der Handschrift selbst nicht überein. Wir müssen deshalb annehmen, daß diese tituli quaestionum et articulorum die mechanische Abschrift des Inhaltsverzeichnisses eines zweiten uns unbekannten Codex darstellen. Ich ging nun daran, mich

zu vergewissern, ob sich nicht die bei Heinrich von Herford mitgeteilten Fragmente des Nikolaus von Straßburg in diesem anonymen Werke finden. Ich hatte mich bald durch eine Reihe von Proben davon überzeugt, daß dem wirklich so sei, und es war infolgedessen für mich außer allem Zweifel, daß ich die Summa des Nikolaus von Straßburg vor mir hatte. Ich fand z. B. die in der Erfurter Handschrift des Heinrich von Herford fol. 67r und 67v stehenden Fragmente des Nikolaus von Straßburg über das Echo wörtlich aus den Darlegungen in Cod. Vat. lat. 3091 fol. 251v—252v entnommen. Desgleichen konnte ich die im Erforder Codex fol. 68r stehenden Fragmente über das Licht in der Abhandlung De lumine in der vatikanischen Handschrift fol. 265v—269r wörtlich wiederfinden. Ich machte noch eine Reihe anderer Stichproben, die alle die gleiche Übereinstimmung ergaben und mir jeden Zweifel benahmen, daß Cod. Vat. lat. 3091 die Summa des Nikolaus von Straßburg enthält.

Nachdem so die Autorfrage sich geklärt hatte, schrieb ich das Vorwort ab, in welchem der Verfasser sich über Veranlassung, Zweck, Einteilung und Methode seines Werkes ausspricht. Ich füge dieses Prooemium, das wie das ganze Werk nicht durchkorrigiert ist und manche schlecht leserliche und unklare Textstellen aufweist, im Anhange bei.

Aus dem Vorwort geht hervor, daß der Verfasser des Werkes Dominikaner ist. Er sagt nämlich, daß er sich vor allem an die Theologen seines Ordens, speziell an Thomas von Aquin und Albert d. Gr. halten werde (et maxime doctorum ordinis m e i et specialiter venerabilium doctorum fratris T h o m e d e A q u i n o et domini A l b e r t i duorum magnorum luminarium ecclesie dicta connectendo). Die Bezeichnung von Thomas als frater Thomas gibt uns auch die Spätgrenze der Entstehungszeit des Werkes, das jedenfalls vor der Heiligsprechung des Aquinaten (18. Juli 1323) geschrieben worden ist. Denn andernfalls hätte Nikolaus den großen Ordenstheologen sicher als sanctus Thomas bezeichnet. Auch sonst im Text ist Thomas als frater bezeichnet, so fol. 51r: dicit doctor

noster frater Thomas VI. quolibet[1]). Eine Note persönlicher Art klingt in den Schlußworten des Vorwortes nach, in welchen der Verfasser sein Werk der verbessernden Kritik eines Ordensgenossen, den er mit: „reverende pater mi“ anredet, unterbreitet und dessen auctoritas hervorhebt.

Dürfen wir hier an Meister Eckhart denken, mit dem er wohl eine Zeitlang am Kölner Dominikanerstudium als lector zusammenlebte und zusammenarbeitete und für den er später im Kölner Prozeß eingetreten ist?

Aus dem Vorwort spricht warme Begeisterung für die Wissenschaft, namentlich für die Philosophie. Nikolaus beklagt den Verfall der philosophischen Studien und bemerkt schmerzbewegt, daß auf das goldene Zeitalter jetzt eine kupferne Epoche gefolgt sei. Wenn er von einem Zerreißen des Gewandes der Philosophie in einzelne Teilchen und Fetzen redet, so schwebt ihm hier die Tatsache vor Augen, daß die Philosophie zu sehr in subtilen Einzeluntersuchungen sich verlor und den Sinn für einheitliche großzügige Zusammenfassung, das Verständnis für die Synthese und Summa nicht mehr besaß. Daß er kein Freund der zeitgenössischen polemischen Auseinandersetzungen über einzelne Streitfragen war, sehen wir auch aus einer Bemerkung, mit der er in seiner Summa die Behandlung der Streitfrage von der Einheit oder Mehrheit der substantialen Form im Einzelwesen beginnt: Sciendum, quod de hac materia propter diversorum diversas opiniones multi sunt facti tractatus et determinationes prolixe et pauce sunt materie disputabiles, que tot sexternos compleverunt. Ideo brevius est de ista materia dicendum (fol. 272^{r}).

Diese Zerklüftung der philosophischen Studien in Einzelfragen veranlassen nun Nikolaus von Straßburg, aus der Lehre der alten guten Scholastik ein neues Buch zusammenzufügen, in welchem ein Gesamtbild des philosophischen Wissens sich darbietet. Wir stehen also vor der Tatsache, daß ein bisher

[1]) Vergleiche hierüber M. Grabmann, Die echten Schriften des hl. Thomas von Aquin (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Band XXII, Heft 1—2). Münster 1920, 97 f.

nur durch deutsche Predigten uns bekannter praktisch gerichteter Dominikanermystiker zur Feder greift, nicht um eine theologische, sondern um eine vorwiegend und ausgesprochen philosophische Summa zu schreiben. Der praktische, aszetisch-religiöse Zug kommt in der Mahnung zum innigen Anschluß an Christus und zur Beherrschung der Leidenschaften, da nur so wahre Weisheit erlangt werde, zum Vorschein.

Nikolaus entwirft im Vorwort auch den Plan seiner philosophischen Summa. Er will die Gesamtphilosophie unter dem großen Einteilungsgesichtspunkte der vier Ursachen darstellen. Im ersten Buche soll von der Wirkursache, vom ungeschaffenen göttlichen wie auch vom geschöpflichen Agens im allgemeinen und im einzelnen gehandelt werden. Das zweite Buch, das der Materialursache gewidmet ist, befaßt sich mit der Materie und da die Materie das Subjekt der Veränderung und Bewegung ist, auch mit der Bewegung im allgemeinen und mit allen Formen der Bewegung. Da alle Bewegung sich im Raume vollzieht und von der Zeit gemessen wird, deshalb ist in dieses zweite Buch eine ungemein ausführliche Theorie von Raum und Zeit eingefügt, die sich von fol. 169ʳ—232ᵛ erstreckt und wohl alle bisher bekannten scholastischen Darlegungen über diese Probleme an Ausführlichkeit übertreffen dürfte. Den Schluß des zweiten Teiles bildet die Lehre vom Unendlichen. Das dritte Buch hat die Formalursache zum Thema. Es werden hier Erörterungen gepflogen über die Sinnesqualitäten (Farbe, Geschmack, Geruch, Ton, Echo, Stimme), über Natur- und Kunstformen, über die intentionalen Formen (Licht, Spiegelbild, species sensitivae), über die substantialen Formen im allgemeinen und über die Formen der Elemente und der Mischungen. Mit Darlegungen über die Winde und den Donner bricht das Werk sowohl im Texte wie im Inhaltsverzeichnis ab. Die Summa des Nikolaus von Straßburg teilt so das Geschick der meisten großen Summen des Mittelalters, sie ist ein Torso geblieben. Aus dem Vorwort können wir ersehen, welche Gegenstände der Verfasser noch in seinen großen Plan einbeziehen wollte. Im dritten Buch, in der Lehre von den Formen,

sollte noch eingehend von den geistigen Formen, von der Tätigkeit des Verstandes und des Willens und von der Unsterblichkeit der geistigen Substanzen die Rede sein. Als Abschluß dieses Buches war eine umfassende Abhandlung über Wesenheit und Dasein und über die obersten Gattungen des Seins (De ente et essentia — De praedicamentis), also eine Darstellung der Seinsmetaphysik ins Auge gefaßt. Das vierte Buch sollte die Lehre von der causa finalis in Untersuchungen über die Glückseligkeit als Endziel und über die dazu führenden Tugenden, also einen Grundriß der Ethik bringen. In einem fünften Buch sollten im Anschluß an Aristoteles Definitionen und Distinktionen zusammengestellt werden, welche zur Lösung der in den einzelnen philosophischen Materien auftretenden Einwände und Schwierigkeiten und zur Kritik der verschiedenen Schulmeinungen dienlich sein könnten. Es spricht aus dieser Zusammenfassung der polemischen und dialektischen Partien im Schlußteil ein gutes methodisches Empfinden, da hiedurch die vier ersten konstruktiven Bücher entlastet und in ihrer Gedankenfolge nicht durch Häufung von Einwänden gestört werden.

Ich konnte für die Zwecke dieser Abhandlung nur eine Übersicht über den Aufbau dieser Summa geben und muß mir ein Eingehen auf die philosophischen Lehren versagen, zumal mir zu einer eingehenden Durchprüfung des ganzen Werkes die anderen wissenschaftlichen Aufgaben meiner Studien in der vatikanischen Bibliothek an Ostern 1921 und 1922 nicht genügend Zeit übrig ließen. Auch über die Quellen, die Nikolaus von Straßburg benützt hat, kann ich nur ganz summarisch mich äußern. Er hat jedenfalls die im Vorwort ausgesprochene Absicht, sich hauptsächlich an Thomas von Aquin und Albert d. Gr. engstens anzuschließen, sehr ernst und teilweise auch ziemlich wörtlich verstanden und ausgeführt. In den metaphysischen Fragen ist vor allem Thomas, in den naturwissenschaftlichen Partien Albert d. Gr. benützt. Es könnten diese naturwissenschaftlichen Darlegungen, auf die wir hier nicht näher eingehen können, auch Fingerzeige zur Lösung von Echt-

heitsfragen geben. Ich möchte hier nur auf das Verhältnis der Abhandlung des Nikolaus von Straßburg: De forma quae apparet in speculo zu der in manchen Handschriften, so Clm. 453, Cod. lat. 2303 der Wiener Hofbibliothek und vor allem Cod. Vat. lat. Borghes. 114 Albert d. Gr. zugeteilten Schrift De forma resultante in speculo hinweisen. Soweit ich bisher mich überzeugen konnte, steht die Summa des Nikolaus von Straßburg ganz auf dem Boden des von Albert d. Gr. und noch mehr von Thomas von Aquin ausgestalteten scholastischen Aristotelismus. Die neuplatonische Strömung, die andere deutsche Dominikaner, wie Ulrich von Straßburg, Dietrich von Freiburg, Bertholdus de Mosburch und besonders Meister Eckhart erfaßt hat, scheint Nikolaus von Straßburg trotz seiner innigen Beziehungen zu letzterem nicht sonderlich berührt zu haben. Ich konnte bisher auch keine Benützung der Summa Ulrichs von Straßburg bei ihm wahrnehmen. In dieser Orientierung an Thomas und Albert gemahnt die Summa des Nikolaus von Straßburg an die anonyme Summa im Cod. Vat. lat. 4305, die mit den Worten: Omnis theologia speculativa est de bono et de malo beginnt. In dieser sehr klar gegliederten und scharf gefaßten Summa, die ebenfalls unvollendet ist, ist bei den einzelnen Fragen als der maßgebende Autor fast immer Thomas oder Albertus, nur selten Alexander (von Hales) und Robertus (Großeteste) angegeben. Diese Summa, auf die ich bei anderer Gelegenheit näher eingehen werde, ist möglicherweise auch von einem deutschen Dominikaner verfaßt.

Nikolaus von Straßburg steigt als Verfasser einer großangelegten philosophischen Summa jedenfalls erheblich in seiner Bedeutung und erhält dadurch neben seiner Wirksamkeit als Prediger und Mystiker auch einen Platz in der Geschichte der deutschen Scholastik. Er hat in einer Zeit, da die Ära der theologischen Summen schon zur Neige gegangen war und die selbständige Systemdarstellung hinter den Sentenzenkommentaren und der Quästionenliteratur zurücktrat, eine philosophische Summa ins Dasein gerufen. Nachdem die Ende des 12. Jahrhunderts einsetzende Literaturgattung der theologischen

Summen in den Summen des Alexander von Hales, Alberts d. Gr., Ulrichs von Straßburg, Thomas von Aquin und Heinrichs von Gent ihren Höhepunkt erreicht hatte, tritt uns im 14. Jahrhundert eigentlich nur die ungedruckte und unvollendete theologische Summe des Karmelitentheologen Gerhard von Bologna entgegen. Ihr stellt sich nun gleichfalls aus dem frühen 14. Jahrhundert in deutschen Landen eine Summa des Nikolaus von Straßburg zur Seite.

Schluss.

Wenn wir das Ergebnis dieser Untersuchungen kurz zusammenfassen wollen, so haben die Wege der handschriftlichen Forschung uns zu lateinischen Werken bisher nur durch ihre deutschen Schriften bekannter und geschätzter deutscher Mystiker zu Beginn oder doch in der Frühzeit des 14. Jahrhunderts geführt. Der auf Johannes von Sterngassen bezügliche Fund gibt uns zum erstenmal einen Sentenzenkommentar, ein spekulatives Handbuch der systematischen Theologie und gutenteils auch Philosophie aus der Feder eines deutschen Mystikers in die Hand und zeigt uns, wie in ein und derselben Persönlichkeit sich der kühne Höhenflug mystischer Spekulation, Innigkeit des Gemütes und hinreißende Beredsamkeit, dies alles in der deutschen Muttersprache, mit der rein verstandesmäßigen, scharf abwägenden und unterscheidenden, die Probleme nach allen Seiten metaphysisch und dialektisch bearbeitenden Art der scholastischen lateinischen Theologie zusammenfinden. Die Medela languentis animae des Gerhard von Sterngassen hat sich uns als ein systematisches Handbuch der ethisch-praktischen Materien, mit denen sich die deutschen Predigten der Mystiker befaßten, gezeigt und ist durch eine eingehende Darstellung des Wesens und der Funktionen der mystischen contemplatio auch für die Theorie der Mystik bedeutsam. Die Summa des Nikolaus von Straßburg lässt uns einen deutschen Mystiker als Verfasser einer philosophischen Summa in Zeiten, da diese Literaturgattung schon ziemlich außer Übung gekommen war,

erkennen und steht in ihrer rein philosophisch-abstrakten Art in einem eigentümlichen Kontrast zu dem volkstümlichen, lebendig frischen und packenden Ton seiner deutschen Predigten.

Die inhaltliche Betrachtung dieser lateinischen Werke hat uns namentlich bei den beiden Sterngassen eine ausgesprochen thomistische Richtung geoffenbart und bei allen drei Mystikern keinerlei neuplatonische Einstellung und Stimmung wahrnehmen lassen. Bei Nikolaus von Straßburg stehen die großen metaphysischen Partien seiner Summa unter dem Einfluß des Aquinaten, während seine ausgedehnten naturwissenschaftlichen Erörterungen sich auf Albertus Magnus stützen. Bei Johannes von Sterngassen ist sogar das unmittelbare Schülerverhältnis zu Thomas nicht unwahrscheinlich. Damit treten diese lateinischen Werke außerhalb des Kreises, in dem das uns bisher bekannte lateinische Schrifttum Meister Eckharts mit seiner bei aller Thomasbenützung noch vorwiegenden neuplatonischen Ausprägung sich bewegt. Die früher von Preger u. a. vertretene Ansicht, daß all diese deutschen Mystiker zur Schule Meister Eckharts gehören, wird bei Johannes von Sterngassen schon durch chronologische Erwägungen, die durch seinen Sentenzenkommentar bestärkt werden, als unwahrscheinlich erwiesen. Wir werden bei den deutschen Dominikanern des endigenden 13. und des frühen 14. Jahrhunderts zwei Richtungen unterscheiden dürfen. Die eine ist die neuplatonische Richtung, die an die neuplatonischen Elemente bei Albert d. Gr. anknüpft, in der theologischen Summa Ulrichs von Straßburg ihre gewaltigste Kundgebung erhält und auch in der Philosophie und Naturlehre Dietrichs von Freiberg sich deutlich ausdrückt. Aus dieser neuplatonischen Strömung nnd Stimmung der deutschen Dominikanerschule ist die deutsche Mystik Meister Eckharts hervorgegangen. Dieser Neuplatonismus hat in dem großen Prokluskommentar des Dominikaners Berthold von Moosburg, der 1327 uns als Lector im Regensburger Dominikanerkloster begegnet, auch im 14. Jahrhundert sich ein literarisches Denkmal gesetzt. Von Meister Eckhart und Berthold von Moosburg führen Verbindungslinien zu Nikolaus

von Cues, der Eckharts Opus tripartitum in seiner Bibliothek besaß und mit Randbemerkungen versah und auch Berthold von Moosburg, allerdings unter dem Namen des Johannes von Mosbach kannte[1]). In Köln, wo Albert d. Gr. sich am meisten heimisch fühlte und wo Meister Eckhart wirkte, gewahren wir diese neuplatonische Strömung bei Heimericus de Campo, dem Führer der Kölner Albertisten und Freunde des Nikolaus von Cues. Derselbe steht sowohl in seinem noch unbekannten Compendium divinorum wie auch in seinen Problemata inter Albertum Magnum et sanctum Thomam, in denen er auch Ulrich von Straßburg zitiert, unter neuplatonischem Einfluß.

Der von Albert und noch mehr von Ulrich von Straßburg und Dietrich von Freiberg ausgehenden neuplatonischen Richtung trat aber auch sehr bald eine entschieden thomistische Richtung unter den deutschen Dominikanern zur Seite, zumal als die Auktorität und Gesetzgebung des Ordens immer nachdrücklicher den Anschluß an die thomistische Lehre verlangte. Dieser Richtung gehörten Jakob von Metz, Johannes Picardi von Lichtenberg, ein nicht weiter benannter Conradus, von dem im Cod. lat. 2350 der Wiener Hofbibliothek ein Tractat De intentionibus erhalten ist, Heinrich von Lübeck, dann Johannes von Sterngassen, Gerhard von Sterngassen und auch Nikolaus von Straßburg in den von uns besprochenen lateinischen Schriften an.

---

[1]) Über die Beziehungen des Nikolaus von Cues zu Meister Eckhart vgl. E. Vansteenberghe, Le Cardinal Nicolas de Cues (1401—1464), L'Action-La Pensée. Paris 1920, 426—429.

Anhang.

Vorwort des Nikolaus von Strassburg zu seiner Summa philosophiae.

Cum delicatissimis deliciis speculatio veritatis naturaliter omnium hominum attrahat affectum, singulariter tamen ingenuas mentes aliquali mirabilium suarum delectationum gustatione potatas alliciat et abducat a temporalium appetitu habens, secundum quod ait egregius philosophorum princeps Aristoteles[1]), admirabiles delectationes, que qualitercumque gustate totum affectum facillime sibi vindicant nobilium animorum: Hinc honorandi patres nostri philosophantes primi temporalia respuentes otium vitantes soli veritatis contemplationi vacare studuerunt. Unus namque eorum Scipio Africanus interrogatus a quodam, quid ageret cum solus esset, ait: Nunquam minus solus sum, quam quando solus sum nec minus otiosus quam quando fuero otiosus[2]). Preclare etenim sapiens, etsi quandoque a cetu hominum recedat, intus tamen honestarum cogitationum (cetu) comitatur. Quod etsi ab indoctis quum quiescit ab exterioribus otiari putetur, intus tamen ratione et intellectu operatur, semper habet sapiens quid agat: si dies est, oculus legat lingua doceat manus scribat, si tenebre, a servitio corporis liber ad incorporea se extendat.

Sed heu aureis seculis pretereuntibus cuprea successerunt. Exulante enim studii frequentia elanguit sitis literarum. Nam multi vestem philosophie abscindentes particulis vel panniculis arreptis totam sibi eam cessisse credentes studio suo finem student imponere. Cujus votis reclamantis excitatus, quamvis ingenio rudior et scientia omnibus minor, non elata presumptione sed mei profectus et mihi similium in statu proficientium existentium desiderio ac amore partes abscissas stilo mee parvitatis curavi consuere. Diversas materias philosophie et theologie maxime tamen prioris et omni in studio philosophie necessarias, sicut ut gratia exempli dicta de intellectu et de motu

---

1) Ethic. Nic. X, 7 (1177 a 25—27).

2) Cicero de officiis III, 1.

et tempore et quibusdam aliis, dispersas et dissutas in diversis sententiis et opusculis et questiunculis, quarum ignorantiam ex defectu librorum in quibus disperse sunt incurrunt quam plurimi, in unum tractatulum dispersa ordine doctrine, prout materie se mutuo petunt, quam potui diligentius congregando et sic novis novi philosophie studii studentibus novum ex veteribus libellum offerens, suadeo singulis ac omnibus veterem negligentiam abiicere et studio philosophie intentius attendere. Omnium enim bonorum mater est et suis amatoribus omnia bona pariter cum illa adveniunt et innumerabilis honestas eisdem distribuitur magnifice[1]). Hoc quoque consulo, diligentius fonti sapientie Verbo Dei Christo Jesu singulari se devotione affectuosius applicare — velox namque est sermo eius et ubi ipse magister est citissime discitur quod docetur — necnon derelictis delictis primum studium virtutibus impendere, quia secundum Philosophum in Ethicis[2]) non bene possibile est in virtutibus intellectualibus quemquam proficere, qui pravas passiones moralium virtutum jugo minime subjugavit. Ratio enim semper temptans ad optima non induitur scientia, nisi refrenetur frequentia dominii passionum. Nec mirum, cum secundum omnium philosophorum et doctorum doctrinam separatio a materia sit causa intelligibilitatis active et passive, quod absorptus a materialibus et carnalibus nunquam possit vel raro proficere. Hiis intendentes studentes proficient in virtutibus et procul dubio habundabunt scientie utilitatibus et fructibus.

Verum ne amplius intentionem meam manifestare differam, presens opusculum ordine quattuor causarum in quattuor libros, philosophorum et doctorum et maxime doctorum ordinis mei et specialiter venerabilium doctorum fratris Thome de Aquino et domini Alberti duorum magnorum luminarium ecclesie dicta connectendo sic distinxi, quod in primo libro dicitur de omni agente sive creato sive increato, eorum actionem et modum cognoscendi et quecumque de hac materia dicenda

---

1) cfr. Sap. 7, 11.
2) Ethic. Nic. VI, 5 (1140 b 11).

sunt meo posse declarando. In secundo libro de materia et quia materia est subiectum transmutationis et motus et omnis motus est in loco et mensuratur tempore et quedam qualitatis et quantitatis passiones sunt finite et infinite, ideo in eodem dicemus de motu in communi et de omnibus speciebus eius de loco et tempore et omnibus aliis mensuris et ultimo de infinito. In tertio libro dicemus de omnibus formis tum materialibus quam immaterialibus, substantialibus accidentalibus, naturalibus artificialibus, realibus intentionalibus, et quecumque circa hanc materiam questiuncule oriri potuerint, pro meo modulo explicabo. In qua etiam parte cum de formis immaterialibus dicetur, intentio fiet de omni intellectu et voluntate cuiuslibet intellectus actum intelligendi obiectum ac modum et quecumque de hoc inveniri potuerint plene et succincte applicando, insuper de incoruptibilitate substantiarum intellectualium et pluribus aliis, ut in prosequendo patebit, aliorum dicta approbata hiis astringam. Et quia omnem formam aliquod esse consequitur, insuper quia forma in quibusdam potior pars essentie vel ut magis proprie dicatur principalius pertinens ad essentiam, que essentia collocatur in aliquo predicamento, ideo ultimo de esse et essentia et predicamentis dicendo tertium librum terminabo. In quarto libro de felicitate, que est finis nostrarum operationum, et de actibus virtuosis et habitibus moralibus et eorum generationibus, per que felicitas attingitur, aliquatenus edisseram. Ultimo ponam diffinitiones, quas ponit Philosophus, in quinto et alias secundum ordinem alphabeti, per quas contra has materias aliquas factas rationes ac fieri possibiles eo facilius queat solvere unusquisque ac ad omnia argumenta solutionibus habundare, omnes materias, quas in predictis libris directe introducere non valui, predictis distinctionibus inserendo. In hiis autem omnibus ordinem doctrine, materias prout se mutuo petunt ponendo et a notioribus nobis ad notiora simpliciter procedendo, quantum possum melius observabo; scilicet quum inter hujusmodi materias pertractandas quedam sint ad quas potest argui ratione multiplici, quedam autem ad quas habundantia deficit arguendi, quedam de quibus diversa diver-

sorum est opinio, quedam de quibus omnes similiter opinantur: hinc est, quod in quibusdam sine argumentis habet sola veritas declarari, in quibusdam vero habent opiniones diversorum cum motivis ipsorum ac eorum solutionibus recitari. Hoc tamen advertendum, quod ubicumque ponentur argumenta, quod non in principio sed ponantur post habitam veritatem et non quecumque, sed que videntur difficultatem inducere specialem. Similiter non quecumque opinio recitetur, sed que pre aliis famosior et sollempnior reputatur.

Verum quia compilatio rudis ac puerilis correctione ac lima noscitur indigere, vobis, reverende pater mi, limam reservavi et hoc opusculum Deo volente et vestra correctio reddat utile in proficientium statu existentibus et auctoritas presumptionis a me auferat opprobrium. Per omnia benedictus Deus.

